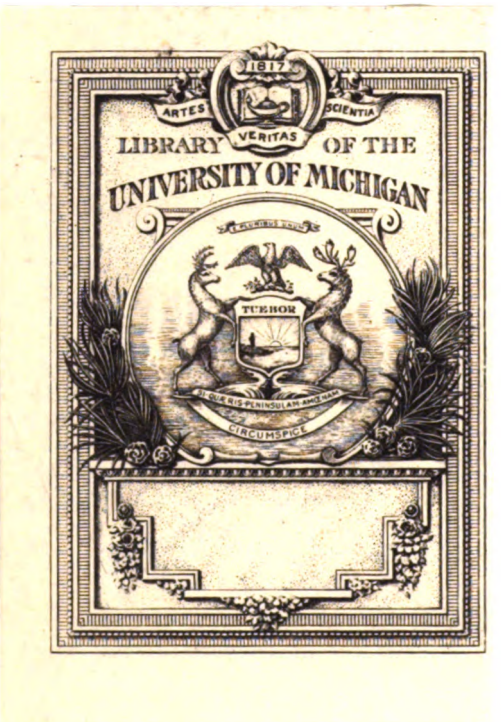
A 3 9015 00392 156 9
University of Michigan – BUHR

Jonas Cohn

Wertwissenschaft

Digitized by Google



Digitized by Google

T Z)

Digitized by Google

Digitized by Google

Wertwissenschaft

Von

Jonas Cohn

But value dwells not in particular will
It holds its estimate and dignity
As well wherein 't is precious of itself
As in the prizer: 't is mad idolatry
To make the service greater than the god.

(Shakespeare: Troilus and Cressida II, 2)

STUTTGART
FR. FROMMANNS VERLAG (H. KURTZ)
1932

Digitized by Google

J. FINK, HOFBUCHDRUCKEREI/STUTTGART

Digitized by Google

Philosophy
Harv.
6-9-39
38364

6-8-39 J.A.

Vorwort.

An der Schwelle des Alters veröffentliche ich diese „Wertwissenschaft", entschließe mich zum Enden einer Arbeit, der mehr als drei Jahrzehnte wesentlich gewidmet waren, zu der sich alles Philosophische, was ich bisher geschrieben habe, als Vorarbeit verhält. Ich tue das, weil ich fühle, daß ich die Darstellung nicht mehr wesentlich verbessern kann, obgleich ich weiß, daß sie an sich der Verbesserung bedürftig bleibt, da die gestellte Aufgabe unabschließbare Arbeit fordert. Für den Einzelnen aber gibt es ein Stadium, in dem er Gefahr läuft, durch Nachbesserung und Umgestaltung, die sich dem Denkenden bei Durchsicht des Geschriebenen immer aufdrängt, dem Ganzen mehr zu schaden als zu nützen.

Schaden und nützen — sind das Kategorien, die bei philosophischer Arbeit überhaupt in Betracht kommen? Gewiß nicht, so lange der Denkende mit dem Gegenstand allein bleibt, nur bestrebt, zu Wahrheit und Klarheit aufzusteigen. Aber während man für sich selbst denkt und sogar formuliert, übernimmt man die Mühe des Ausbauens, des Fertigmachens, der Veröffentlichung in der Hoffnung, auf andere zu wirken. Das ist der Sache selbst nur scheinbar fremd; denn der „gemeinsame Logos", den schon Herakleitos lehrt, setzt sich nur in gemeinsamer Arbeit durch, und gemäß der Einheit aller menschlichen Tätigkeit ist diese Arbeit keineswegs nur die des reinen Theoretikers. Vielmehr ist sie zugleich auf Lebensgestaltung gerichtet, und die Vermittlung zur Praxis übernehmen die besonderen Theorien der einzelnen Lebensgebiete. Dementsprechend denke ich mir zwei Leserkreise für dieses Buch, einen weiteren, die umfassend, die auf einem bestimmten Kulturgebiet Klarheit und Sicherheit er-

Digitized by Google

streben, einen engeren, die an philosophischen Problemen als solchen Interessierten, zumal die aktiv philosophisch Mitarbeitenden. An diese beiden Kreise richte ich nun das Wort, da zwar im Buche die Sache allein sprechen, das Vorwort aber den Verfasser mit denen verbinden soll, die er als Leser gewinnen möchte.

So wende ich mich zuerst an den weiteren Kreis. In vielen lebt zweifellos das Bedürfnis, über die leitenden Werte und den Sinn ihrer Arbeit, über den Zusammenhang dieser Werte mit dem Ganzen unseres Kulturlebens klar zu werden; dieses Ganze hat seine Selbstverständlichkeit verloren, und damit ist zugleich das Recht jeder besonderen Normierung staatlicher, wissenschaftlicher, künstlerischer, religiöser Art in Frage gestellt. Das beunruhigt z. B. den Juristen, den Nationalökonomen, den Pädagogen. Der Jurist kann das geltende Recht nicht mehr als festes, dauerndes System betrachten, er ist nicht an dem „Corpus juris" orientiert als an einem überzeitlich geltenden Gesetzbuch, sondern an wechselnden Gesetzen; die Gesetzgebungsfragen müssen ihn beschäftigen, nicht nur nach ihrer formalen, sondern auch nach ihrer inhaltlichen Seite. Damit aber ist er vor die Frage gestellt, was denn eigentlich die Gesetze schützen und fördern sollen. Urkunden des römischen Rechts werden zu Gegenständen historischer Forschung, so daß die Probleme historischen Verstehens und historischer Interpretation dringend werden; alles historische Verstehen aber ist Sinnverstehen und als solches an Werten orientiert, gleichviel ob diese ins Bewußtsein erhoben werden oder unbewußt wirken. Auch wenn er geltendes Recht anwendet, ist, wie seit der Freirechtsbewegung wohl allgemein deutlich wurde, die Art der Auslegung abhängig von dem, was der Auslegende als wertvoll, als schützenswert anerkennt. Der Nationalökonom weiß, daß der wirtschaftliche Wert als ein dienender von Eigenwerten abhängt; der Glaube, daß diese Eigenwerte nur in den als selbstverständlich und gegeben hingenommenen Lustwerten bestehen, ist erschüttert, ohne daß eine positive Überzeugung allgemein an seine Stelle getreten wäre. Der Pädagoge und erst recht der Theoretiker der Pädagogik hat meist eingesehen, daß die Psychologie des Kindes, so wertvoll sie ihm ist, den Sinn und die Ziele

Digitized by Google

seines Tuns nicht geben kann. Vergeblich wehren sich manche gegen die philosophische Untersuchung der Ziele; sie verfallen dann irgend einem Vorurteil, einer Parteidoktrin, durch die sie sich betäuben, oder sie bleiben in ratloser Skepsis stecken. Da ich zu den Theoretikern der Pädagogik gehöre, habe ich deren Nöte und die verwandten der anderen auf Praxis gerichteten Theoretiker immer gespürt und bei der Darstellung mich bemüht, ihnen etwas zu leisten, auch soweit sie der strengen Philosophie ferner stehen. Das kann nicht durch „populäre" Verwässerung geschehen; nur ein Denken, das mit allen Schwierigkeiten gekämpft hat, kommt zur Klarheit. Aber man kann nutzlose Terminologien vermeiden, bloße Schulstreitigkeiten ohne sachlichen Wert ausscheiden, die Darstellung so durchsichtig machen, wie mit Wissenschaft verträglich ist. Bemüht mindestens habe ich mich, das zu tun.

Was aber die, auf die es ankommt, von der Philosophie abhält, ist nicht der Wunsch, sich geistige Anstrengung zu ersparen, sondern die verbreitete Überzeugung, daß Werte kein Gegenstand des Wissens, sondern der willkürlichen Setzung sind. Dieses Vorurteil ist vielfach zum negativistischen Dogma erstarrt und hemmt dann jede Bemühung um Erkenntnis. Demgegenüber werde hier von vornherein erklärt, daß die Möglichkeit einer Wertwissenschaft erwiesen werden soll. Das hat in doppelter Weise zu geschehen: grundsätzlich in erkenntnistheoretischer Besinnung und tatsächlich dadurch, daß das Wissen formuliert und aufgezeigt wird. Dem ersten dient insbesondere der erkenntnistheoretische Abschnitt, das zweite Kapitel des ersten Teils, dem zweiten das ganze Buch. Wem es näher liegt, von der Wirklichkeit des Wissens auf seine Möglichkeit zu schließen, der mag die erkenntnistheoretischen Ausführungen, die ihn vielleicht fremd anmuten, zunächst nur flüchtig lesen oder überschlagen — aber er wird zu ihnen zurückkehren müssen, wenn er volle Einsicht und Überzeugung gewinnen will.

Allerdings ist es bequemer, die „Wertsetzung" irgend eines beliebten Meisters oder einer Partei grundlos, d. h. aus irgend welchen Motiven unsachlicher Art anzunehmen und von ihr aus Bann- und Segenssprüche auszuteilen, als die Fülle der Werte zu erkennen, so Verständnis zu suchen und erst nach möglichst

Digitized by Google

umfassender Wert-Einsicht zu entscheiden. Entscheidung kann auch die Wissenschaft niemandem abnehmen: wo Wert gegen Wert steht, da gehört es zum Ernst des Handelns, den einen gegen den anderen aufzuopfern. Aber damit die Entscheidung verantwortlich und sehend erfolge, muß umfassende Wert-Einsicht ausgebildet sein. Der Sinn aller Verhandlungen zwischen Parteien verschiedenster Art besteht zuletzt darin, jeden für die Güter, die der andere vertritt, wertsichtig zu machen. Was in der Praxis das Verstehen des Anderen, auch und gerade des Gegners bedeutet, das leistet der Theorie die Anerkennung alles sich Gebenden, die positive Haltung. Sie vollendet den Wahrheitssinn, der alle Wissenschaft zu leiten hat. Einzelwissenschaften stehen immer unter besonderen, einschränkenden Bedingungen; es ist Aufgabe der Philosophie, diese Voraussetzungen und damit die Ergänzungsbedürftigkeit jeder besonderen Theorie sichtbar zu machen. Der Wahrheit dienen heißt sie über die Wirkung stellen, die durch betonte „Eigenart" zu erreichen ist. Durch Einseitigkeit wirken, durch verschroffende, reklamebildartige Stilisierung der eigenen Besonderheit „original" sein, ist leichter als das unablässige Bemühen, jeder Seite der Sache, jedem Wertmoment sein Recht zu geben und so der einen Wahrheit so nahe zu kommen, wie man vermag. Die Entschiedenheit, die auch vom Philosophen verlangt wird, ist unbedingte Anerkennung der umfassenden Wahrheit; nur wenn er dieser seiner Norm folgt, wird er den besonderen Theorien wirklich etwas zu bieten vermögen.

Dem engeren Kreise der Philosophierenden, dem ich mich nun zuwende, wird deutlich sein, daß ich mit diesen Sätzen zugleich für den Charakter der Philosophie als Wissenschaft eintrete. Der Titel „Wertwissenschaft" ist auch polemisch gemeint: ich kämpfe gegen alle, die im Gefolge Nietzsches eine Wissenschaft vom Werte leugnen. Dabei muß allerdings der Begriff „Wissenschaft" umfassend genug bestimmt werden; wir dürfen ihn nicht in der Art verengen, wie es die Franzosen mit „science" getan haben. Das Größte, was die Arbeit Diltheys, Windelbands, Rickerts uns geleistet hat, ist die Erkenntnis, daß Geschichte und Kulturwissenschaften anders verfahren als Naturwissenschaft und trotzdem Wissenschaften sind, weil sie

Digitized by Google

unter der unbedingten Norm der Wahrheit stehen. Ähnlich, doch wiederum in anderer Art, verhält es sich mit der Philosophie. Ich weiß mich in diesem Hauptpunkte einig mit allen Großen, von Platon, ja von Parmenides und Heraklit an bis zu Hegel; aber ich weiß auch, daß dieser Anspruch heute Abneigung weckt. Da Philosophie auf das Ganze des Lebens und der Welt gerichtet ist, steckt in der Forderung der Wissenschaftlichkeit allerdings der Keim einer Dialektik, die zu verhüllen mir gewiß fern liegt. Aber daß die Wahrheitfindung, daß auch der Gang der Wissenschaft in der Philosophie anders „geregelt" ist als in den Einzelwissenschaften, ändert nichts an der Grundnorm. Es war ein großer Erkenntnisfortschritt, daß die Eigenart verschiedener Erkenntnisweisen herausgestellt, der Wahn einer einfachen hierarchischen Folge alles Wissens etwa unter der Herrschaft der Physik widerlegt wurde; aber der gemeinsame Charakter aller Wissenschaft darf dadurch nicht angetastet werden.

Alle Wissenschaft steht unter der Herrschaft der Wahrheit; die Wahrheit ist eine, aber sie ist nicht in einer Sicht oder im Fortgehen auf nur einem Wege ganz zu finden. Dies einzusehen und daraus die Folgerungen zu ziehen ist Aufgabe der Philosophie. Daß Wahrheit zunächst dem einzelnen Urteil zukommt, daß aber das einzelne Urteil nie als einzelnes adäquat ausgesprochen werden kann, sondern seine Wahrheit erst in einem Ganzen von Urteilen hat, zeigt sich schon in jeder Einzelwissenschaft. Das Ganze jeder Einzelwissenschaft ist durch ihre besondere Aufgabe und ihre Voraussetzungen begrenzt; innerhalb dieser Grenzen jedoch soll alles in ihnen Vorfindbare in die Wissenschaft aufgenommen werden. Schon hier gehört neben strenger Kritik des Richtigen Offenheit für alles sich Darbietende zum Ethos des Forschers; erst recht aber und in weitestem Umfange gilt das für den Philosophen. Leitstern der Philosophie muß der Satz vom Vorrecht der Bejahung sein; ihr Gesichtskreis soll sich so weit erstrecken, wie nur möglich. Sie hat das praktische, ästhetische, religiöse Verhalten so gut wie das theoretische zu berücksichtigen; aber diese Erweiterung ändert nichts daran, daß sie unter der obersten Norm der Wahrheit steht, also Wissenschaft ist. Nur wenn und soweit sie zugleich Lebensführung

Digitized by Google

sein soll, überschreitet sie diesen Bereich; aber auch eine Lebensführung ist philosophisch nur, wenn sie von der Erkenntnis geleitet wird. Es ist heute nötig, solche Sätze auszusprechen und zu verteidigen, da auch Denker, die von Kant und Hegel bestimmt sind und in eigener bedeutender Arbeit den Ernst der Forschung erfahren haben, wie K. Jaspers und R. Kroner den Anspruch der Philosophie, Wissenschaft zu sein, opfern. Ich hoffe, mich mit ihnen noch eingehend auseinandersetzen zu können, vorläufig verweise ich auf das, was in diesem Buch gesagt ist. Ich taste das geschichtliche Recht auch der einseitigen Ansichten, der in ihrer Begrenztheit großen Denker nicht an, ja auch nicht das der fruchtbaren Irrtümer; aber es bleibt der einen umfassenden Wahrheit untergeordnet. Es gilt, ganz zu Ende zu denken, was schon Leibniz eingesehen hatte, als er sagte, jeder Philosoph habe Recht in dem, was er behauptet, Unrecht in dem, was er verneint.

Aber das ist nur ein Programm — und ich weiß wohl, daß mit Programmen gar nichts geleistet ist; auf die Durchführung kommt es an. Es kann nicht meine Absicht sein, durch das Vorwort die Lektüre des Buches zu ersparen; erst dessen Prüfung erlaubt ein Urteil darüber, wie weit ich den Ansprüchen gerecht wurde, die mit der Aufgabe gestellt sind. Über das Verhältnis zu Vorgängern und Mitarbeitern aber sei noch etwas hinzugefügt. Ich habe mich bemüht, von möglichst vielen zu lernen; aber es hat sich als unmöglich herausgestellt, mich an jeder Stelle mit den Ansichten anderer auseinander zu setzen. Wer an eine systematische Darstellung mit positiver Gesinnung geht, dem schwebt das große Vorbild des Aristoteles vor Augen — er ist versucht, gleich diesem, an eine Übersicht über die früheren Problemstellungen und Problemlösungen anzuknüpfen. Aber Aristoteles warnt zugleich: trotz alles Bemühens um historische Gerechtigkeit ist ihm Verkennung seiner Vorgänger — oft sicherlich mit Recht — vorgeworfen worden. Der Moderne, der so viel zahlreichere und in sich komplexere Vorgänger hat, ist in noch weit schwierigerer Lage. Wer historisch denken gelernt hat, weiß, daß jede knappe Wiedergabe den fremden Gedanken verfälscht. Nicht der Wunsch, originell zu erscheinen, sondern die Scheu vor solcher Ungerechtigkeit hat mich gehindert, über-

Digitized by Google

all die Erkenntnisse und Meinungen anderer anzuführen. Nur wo ich mir eines besonders engen Zusammenhangs in Aufnahme oder Polemik bewußt war und wo ich imstande zu sein glaubte, das Wesentliche ohne Vergewaltigung kurz zu sagen, habe ich es getan. So möchte ich denn an dieser Stelle betonen, daß ich vielen zu Dank verpflichtet bin, auch solchen, gegen deren Lehren ich mich wende. Sie alle zu nennen ist unmöglich. Die großen Denker der Vergangenheit sind unser aller Lehrer, und die Historiker und Interpreten, die sie uns vermitteln, leisten uns Wesentliches. Unter den älteren Denkern meiner Lebenszeit waren mir vor allem Simmel und Rickert immer gegenwärtig; Rickert, der Meister der Begriff-Scheidung, gegen den ich das Recht synthetisch-dialektischen Denkens zu behaupten habe, und Simmel, dessen intuitiver Dialektik ich sachlich, nicht methodisch, Entscheidendes verdanke. Ähnliche Ziele wie ich haben sich Max Scheler und N. Hartmann gestellt; mit beider Werken habe ich mich in kritischen Aufsätzen beschäftigt (Logos 7, 1917 und 16, 1927), beiden habe ich Wichtiges zu danken. Sonst will ich nur einige Hingegangene nennen: Windelband, Lask, Münsterberg, Dilthey, Max Weber, unter den Lebenden keinen, da die Reihe sonst unabschließbar wäre.

Wir wissen um die geschichtliche Bedingtheit alles Philosophierens, fragen daher bei jedem Gedanken nach seiner Einordnung in den geschichtlichen Zusammenhang. Dadurch wird der Anteil leicht von der Sache abgelenkt, es entsteht ein Zwiespalt; denn das philosophische Denken soll auf das an sich Wahre gerichtet sein. Aber nun achtet der Denkende zugleich darauf, wie er zu seiner Zeit steht, sorgt sich am Ende gar darum, ob er auch zeitgemäß sei. Nicht durch Abblendung unseres historischen Bewußtseins ist dieser Zwiespalt lösbar, sondern nur dadurch, daß man die geschichtliche Besonderheit selbst zum Gegenstand eines auf reine Wahrheit gerichteten Denkens macht. Ich habe das in meinem Buche „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur" (1914) versucht, seither bei allem Anteil an dem Wandel der Zeitlage doch mein Erkennen der Sache als solcher zugewandt. So widerstrebt es mir auch, meine Stellung zu den philosophischen Richtungen der Gegenwart zu formulieren; zu solcher Einordnung sind im-

Digitized by Google

mer andere berufen, nicht man selbst. Meiner „Theorie der Dialektik", die ich als „Organon" dieses Buches betrachte, hat S. Marck (Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, 2. Halbband 1931) ihre Stelle anzuweisen gesucht; es ist lehrreich, sich selbst in solchem Spiegel zu betrachten.

Nur über meine Stellung zu Hegel möchte ich noch etwas sagen, da er der Begründer dialektischen Philosophierens ist. Doch hätte wohl schon aus meiner „Theorie der Dialektik" ersehen werden können, daß ich nicht, wie N. Hartmann meint, Hegelianer bin. Hegel verbindet zu einer gewaltigen aber nicht dauerfähigen Einheit Entgegengesetztes: höchste Positivität, Offenheit für alles Sich-Darbietende, einen ohne Furcht zu immer neuen, erhöhten Gestalten fortschreitenden Geist, der den Sinn der Welt in der Dialektik der Arbeit sieht, und den Willen zu restlosem, d. h. abgeschlossenem Begreifen, den Wahn, als absoluter Geist und doch zugleich als Mensch einer bestimmten Zeit denken zu können. Darum verabsolutiert er endliche Formen der Religion, des Staates, der Wissenschaft, darum wendet er sich ab von den furchtbaren Fragen, die die außerirdische, erst recht die transsolare Welt dem Philosophen stellt. Auch dieses finitistische Moment in Hegel ist durch seine Entschiedenheit, seine Bewußtheit, die Kraft der Abweisung und Bewältigung groß; aber es zeigt jene Tragik der Größe, die gerade Hegel erkannt hat. Wer Endliches absolut setzt, unterliegt dem Gerichte der Endlichkeit — diese ganze Seite Hegels, seine lutherische Dogmatik so gut wie seine Gleichsetzung der konstitutionellen Monarchie mit dem vollkommenen Staat, seine Negativität gegen die Fixsterne so gut wie die Behauptung, daß jederzeit nur ein Volk den Weltgeist enthält, muß überwunden werden, damit das Ewige in ihm sich rein auswirke. Logisch gesprochen: die Dialektik muß kritisch werden, der Negation ist nur kritische, nicht schöpferische Kraft zuzuerkennen.

Den Geist des Ganzen sprechen die Verse Shakespeares aus, die ich vorangestellt habe. In dem Drama des Wahns, Troilus und Cressida, bricht einmal bei dem edelsten Helden, dem Einzigen, den die bittere Satire des Dichters schont, Hektor, tiefe Besinnung durch — für einen Augenblick nur, dann siegt auch bei ihm der Kampfwille über die Vernunft. Es handelt

Digitized by Google

sich darum, Helena den Griechen wiederzugeben, um dem furchtbaren Kriege ein Ende zu machen. Seinen von Liebeswahn und sturem Ehrbegriff beherrschten Brüdern stellt sich Hektor im Rat entgegen. Ich gebe seine Worte hier in einer Übersetzung, die allerdings bewußt zugleich Interpretation ist:

Kein Einzelwille kann den Wert erschaffen;
Aus seiner eignen Herrlichkeit so gut
Wie aus dem Geist des Preisenden erhält
Er seine Würde. Toller Götzendienst
Gibt einem Gott mehr Andacht als ihm ziemt.

Freiburg i. Br.-Günterstal, April 1932.

Jonas Cohn.

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt

Seite

Einleitung: Rechtfertigung des Themas 1

1. Allgemein-philosophische Bedeutung 1
2. Bedeutung für die geistige Lage der Gegenwart . . . 5
3. Wissenschaft und Wert 9
4. Disposition 11

Erster Teil: Axiotik (Allgemeine Wertlehre) 13

Erstes Kapitel: Vorbereitende Analysen und Begriffsbestimmungen 15

5. Methodisches über den Anfang 15
6. Dingwelt und Wert 17
7. Sinn und Wert 20
8. Erlebendes Ich und Wert 24
9. Erlebtes Du und Wert 31

Zweites Kapitel: Wert-Erkenntnis 33

Erster Abschnitt: Aus der allgemeinen Erkenntnislehre 33

10. Sinn-Analyse und Rechtfertigung 33
11. Utraquismus und Positivität 36
12. Aufbau der Erkenntnis 39

Zweiter Abschnitt: Eigenart der Wert-Erkenntnis 42

13. Die zwei Erkenntnisziele (Rationalität und Vollständigkeit) 42
14. Die zwei Erkenntnisarten (Beherrschen und Verstehen) 45
15. Wert-Erkennen 56

Dritter Abschnitt: Wertfinden 59

16. Wert-Irrationalität 59
17. Das Problem der Vollständigkeit 62
18. Das Vorrecht der Bejahung und die Werte 66
19. Wert-Täuschungen 70

Vierter Abschnitt: Wertbeweis 78

20. Allgemeine Dialektik des Beweises 78

Digitized by Google

Seite

21. Wert-Aufweisung 85
22. Geltungs-Beweis 89
23. Einwand des Wert-Negativismus 100
24. Güter-Geltungs-Urteile 104
25. Zusammenfassung und Übergang 105

Fünfter Abschnitt: Wertwissenschaft 106
26. Werdende Wissenschaft 106
27. Philosophische Wissenschaft 109

Drittes Kapitel: Wert und Objekt 113
28. Disposition und begriffliche Klärung 113

Erster Abschnitt: Objektstruktur im Wertgebiet 115
29. Der Wertträger 115
30. Das Gut 121
31. Das Problem der Quantifikation 125
32. Objektiver Unwert 131

Zweiter Abschnitt: Der Wert in der objektiven Wirklichkeit 132
33. Objektive Struktur und objektive Realität 132
34. Wert-Abhängigkeit der objektivstrukturierten Wirklichkeit 134
35. Objektive Realität des Subjektiven 135

Viertes Kapitel: Wert und Subjekt 138
36. Problem und Disposition 138

Erster Abschnitt: Subjekt als Wertzentrum . 140
37. Werthaltung 140
38. Lebenseinheit und Selbstbewußtsein 145
39. Person und überpersonale Zentren 151

Zweiter Abschnitt: Subjekt als Wertträger . 158
40. Fragestellung 158
41. Selbst als Wertträger 160
42. Akt und Ich als Wertträger 162
43. Person als Wertträger 165

Fünftes Kapitel: Wertganzes 170

Erster Abschnitt: Aufbau des Wertganzen . 170
44. Erkenntnis des Wertganzen 170
45. Das ruhende Sinngebilde 173
46. Das bewegte Wertganze 176

Zweiter Abschnitt: Arten des Wertganzen . 184
47. Vorformen 184
48. Monozentrische Wertganze 186
49. Polyzentrische Wertganze 189
50. Das Problem des universalen Wertganzen 194

Digitized by Google

Seite

Zweiter Teil: Systematik 197

Erster Unterteil: Prinzipien des Wertsystems 199

Erstes Kapitel: Die Aufgabe 199

51. Die Forderung des Wertsystems 199
52. Grundsätze der Untersuchung 203

Zweites Kapitel: Wertwirklichkeit und Wertsystem 208

53. Das Problem 208
54. Der Mensch mit seinem Widerspruch 212
55. Die Wert-Inbegriffe der Gemeinschaften 218
56. Vielheit der Gemeinschaften 222
57. Geschichte und Historie 225

Drittes Kapitel: Der Aufbau des Wertsystems 238

58. System der Sache und System der Darstellung 238
59. Einheit des Systems 241
60. Einteilung der Werte 246
61. Bemerkungen zu einigen Wertklassen 250
62. Exkurs über die Wertklassen „echt" und „rein" . . . 254
63. Umfang des Systems 256
64. Die Wert-Zentren als Systembildner 260

Zweiter Unterteil: Das Wertsystem im Umriß 266

Erstes Kapitel: Leben 266

65. Das bloße Leben und die Lebendigkeit 266
66. Gefolgewerte der Lebendigkeit 273
67. Überindividuelle Lebenszentren 277
68. Exkurs über den Wert „edel" 282
69. Das Ungenügende der Vorstufe 285

Zweites Kapitel: Erleben 287

70. Das isolierte Erleben 287
71. Selbstüberschreitung des Erlebens 290
72. Kausative Gefolgewerte 293
73. Die Projektion ins Erleben 295

Drittes Kapitel: Selbst 299

74. Das Selbst in sich 299
75. Rein selbstische Werte 301
76. Akthaftes und gegenständliches Selbst 304
77. Gesamtgut Glück 309
78. Das Selbst über sich hinaus 311

Digitized by Google

Seite

Viertes Kapitel: Person 314

79. Person als solche 314
80. Sittlicher Zentralwert und Personalität 318
81. Negierender Einspruch und positive Entscheidung . . 322
82. Positive Dialektik der Person (Die personalen Akte) 327
83. Persönlichkeit und Individualität 332
84. Die Person mit anderen Personen 336

Fünftes Kapitel: Gemeinschaft 341

85. Betrachtungsweisen der Gemeinschaft 341
86. Die Arten der Societas 343
87. Werte der Verbundenheit 347
88. Werte der Gesellschaftsregelung 349
89. Gemeinschaftswerte 352
90. Projektion der Gemeinschaftswerte auf das Selbst . . 354
91. Rechtfertigung der Gemeinschaft und Geist 356

Sechstes Kapitel: Geist 362

Erster Abschnitt: Allgemeines 362
92. Reiner Geist und idealer Sinn 362
93. Lebendiger Geist und Kultur 365
94. Gebiete und Einheit des Geistes 369

Zweiter Abschnitt: Ethos 373
95. Sittlicher Zentralwert und objektive Sittlichkeit . . . 373
96. Allgemeines und besonderes Ethos 376
97. Vollkommenheit 380

Dritter Abschnitt: Aisthesis 386
98. Stellung im Sinnganzen des Wertreichs 386
99. Leitender Wert 388
100. Gefolgewerte, Arten und Gebiete 391
101. Dialektik der Aisthesis 395

Vierter Abschnitt: Logos 399
102. Wahrheit 399
103. Negation 402
104. Gefolgewerte und Wissenschaften (Reiner und lebendiger Logos) 404

Siebentes Kapitel: Das allumfassende Sinnganze und die Religion 410

105. Der Gegenstand der Religion und die Werte 410
106. Idee des allumfassenden Sinnganzen 412
107. Religiöse Werte als Gefolgewerte 416

Digitized by Google

Seite

Dritter Teil: Ergetik 421

Einleitung 423

108. Bedeutung und Begriff der Ergetik 423
109. Form der ergetischen Dialektik 426
110. Grenzen und Gliederung 430

Erster Unterteil: Arbeitslehre 433

Erstes Kapitel: Freiheit und ihre Grenzen 433

111. Bewußtsein der Freiheit 433
112. Beweis der Freiheit 438
113. Denkbarkeit der Freiheit 443
114. Grenzen der Freiheit als ihre Bedingungen 447

Zweites Kapitel: Die Naturordnung als Bedingung der Arbeit . 450

115. Allgemeines 450

Erster Abschnitt: Zeit 453

116. Problemstellung 453
117. Zeit-Erkenntnis (Objektivations-Stufen der Zeit) . . . 455
118. Zeit als Arbeitsbedingung 463
119. Zeitgestaltung als Aufgabe 465

Zweiter Abschnitt: Raum 472

120. Raum und Zeit 472
121. Raumgestaltung 475

Dritter Abschnitt: Gesetz und Energie . . . 479

122. Gesetz und Freiheit 479
123. Energie und Ökonomie 481

Drittes Kapitel: Organische Bedingtheit 485

124. Problemstellung 485
125. Das Allgemein-Menschliche 489
126. Besonderungen des Menschlichen 493
127. Individuelle Anlage 498
128. Fremdes Leben 501

Viertes Kapitel: Geschichtliche Bedingtheit und Bestimmtheit . 506

129. Geschichtszusammenhang 506
130. Historisches Selbstbewußtsein 510
131. Ambivalenz des Geschichtlichen 512
132. Aktuale Synthesis 516

Fünftes Kapitel: Verantwortliches Handeln 520

133. Der Kampf um die Autonomie 520
134. Struktur der sittlichen Erkenntnis 522
135. Konflikt und Entscheidung 525

Digitized by Google

Seite

Zweiter Unterteil: Werklehre 530

136. Abgrenzung des Themas 530

Erstes Kapitel: Allgemeine Dialektik der Kultur 531

137. Gebundene und freie Kultur 531
138. Vergänglichkeit, Dauer und Ewigkeit 536
139. Natur, Widernatur, Übernatur 538
140. Kulturgebiete und Kultureinheit 544

Zweites Kapitel: Zivilisation 546

141. Rationale Wirtschaft und rationale Technik 546
142. Zivilisation, Leben und Erleben 552
143. Zivilisation und Kultur 556

Drittes Kapitel: Die autonomen Kulturgebiete 563

144. Autonomie der Wissenschaft und der Kunst 563
145. Vorstufen der Autonomie 566
146. Zersetzung der Kultureinheit 571
147. Idee der gegliederten Pantonomie 575

Viertes Kapitel: Kultur der Person und der Gemeinschaft . . . 583

148. Lösung der Person aus der Gemeinschaft 583
149. Kultur der Person 588
150. Gemeinschaftsform und Gesellschaftsregelung 593
151. Gemeinschaft freier Personen 599
152. Macht der Gemeinschaft (Staat) 605
153. Menschheit 614

Fünftes Kapitel: Religiöse Kultur 618

154. Religion und Religionen 618
155. Religion als Kulturgebiet, Kultureinheit, Kulturgericht 622
156. Bestimmte Religion und Autonomie 626
157. Idee der allumfassenden Kirche 632

Sachregister 637

Digitized by Google

Einleitung.

Rechtfertigung des Themas.

1. Allgemein-philosophische Bedeutung.

Philosophie sucht Erkenntnis des umfassendsten Ganzen, der Einheit von Ich und Welt. Aber diese Einheit ist uns, wenn überhaupt, dann jedenfalls nur durch Vereinigung des Geschiedenen erkennbar, ebenso wie wir das umfassendste Ganze höchstens von Teil-Ganzen her erahnen können. So wird allgemein verständlich, daß eine philosophische Wissenschaft zugleich ein besonderes Thema haben kann, ja haben muß. Aber damit ist ein bestimmtes Thema noch nicht gerechtfertigt; vielmehr muß gezeigt werden, daß der besondere Gegenstand, der in Frage steht, zentral ist. „Wertwissenschaft" sagt aus, daß eine Wissenschaft vom Werte möglich ist; philosophische Dignität hat diese Wissenschaft, wenn „Wert" wesentlich ist für die Erkenntnis des umfassendsten Ganzen. Mit dieser zweiten Frage, die erst die Bedeutung der ersten verständlich macht, ist zu beginnen.

„Wert" schließt Scheidungen und Gegensätze ein: dem Wertvollen entspricht das Wertwidrige wie dem Licht der Schatten, und der Betrachtung unter der Herrschaft des Wertes steht das vom Wert freie Verfahren der Physik gegenüber. Daß diese Scheidung zentral ist, muß zuerst allgemein aufgezeigt werden, dann — da Philosophie immer auch an der Zeitlage des Geistes orientiert ist — daß ihre Untersuchung auf das für die Gegenwart Wichtige zielt.

Alle Scheidungen stellen zugleich die Frage, wie das Geschiedene verbunden ist; philosophische Untersuchung darf, im Gegensatz zu einzelwissenschaftlicher, dieser Frage nicht auswei-

Digitized by Google

chen. Philosophische Wertwissenschaft muß also den Wert in seiner Beziehung zum Wertfreien oder Wertfremden betrachten; es wird sich zeigen, daß das zugleich dem Wert selbst angemessen ist. Die zentrale Bedeutung der Wert-Scheidung und Wert-Bindung ist vorläufig durch ihren Zusammenhang mit den tiefsten Einschnitten, die wir kennen, aufzuzeigen. Beschränkt man sich auf die Welt, die wir als Gegenstand uns gegenüber finden, so ist keine Kluft schwerer zu überbrücken als die zwischen Lebendigem und Leblosem; bezieht man sich selbst in das Ganze hinein, so ist der entscheidende Gegensatz der zwischen dem Ich und allem, was ihm Gegenstand werden kann. Mit diesen beiden Schnitten muß sich der Wert verbunden zeigen, wenn er als zentrales philosophisches Thema gerechtfertigt sein soll.

Inmitten der materiellen Natur, die sich uns als Einheit unter Gesetzen immer vollständiger erschließt, finden wir die Lebewesen als eigentümliche Ganze, als Einheiten besonderer Art vor. Ihr Gedeihen und Verderben hängt von ihrer Umwelt ab; von jedem Lebewesen her scheidet sich alles ihm Äußere in Förderliches, Störendes und Gleichgültiges. Die Lebensvorgänge selbst unterstehen ausnahmslos den allgemeinen Naturgesetzen, aber sie sind zugleich nur verständlich als Steigerung oder Minderung, Erhalten oder Absterben des lebendigen Ganzen und der ihm eingegliederten Teile. Gerade auf der Höhe des Lebens weist dann das Lebewesen über seine Einzelheit in ganz anderer Art als durch sein Unterworfensein unter die allgemeinen Naturgesetze hinaus: es dient der Fortpflanzung seiner Art, es erzeugt ihm ähnliche neue Lebewesen. So scheidet jedes Lebewesen für unsere Betrachtung die äußeren wie die inneren Vorgänge in für sein Leben wertvolle und wertwidrige, jedes Lebewesen stellt sich uns als ein Wertzentrum dar, ja „Leben" selbst ist ein Wertbegriff, dem Sterben und Tod als wertwidrig gegenüberstehen.

Wir würden Leben nie verstehen, wenn wir nicht selbst lebten — aber wir würden uns Leben nie zum Problem machen, wenn in uns nicht noch etwas Anderes wirkte als das bloße allgemeine Leben. Der Mensch ist Lebewesen wie jedes Tier, wie jede Pflanze — aber in ihm fühlt nicht nur ein Lebendiges sich selbst, seine Kraft und Schwäche, sein Erblühen und Ermatten, die freundlichen und feindlichen Einwirkungen der Außenwelt, son-

Digitized by Google

dern es weiß um seine Besonderheit, es setzt sich als Lebendiges anderem Lebendigen gleich und stellt sich als wollend anderem Lebendigen gegenüber. Nicht der Tod, das Ende, das alles Lebendige immer bedroht und das mindestens den vielzelligen Tieren nach einer Höchstdauer des Lebens sicher bevorsteht, ist das uns als Menschen Auszeichnende, sondern das Wissen um den Tod — ein Wissen besonderer Art, das uns, solange wir schlicht leben, entweder entschwindet oder nur als dumpfe Angst innewohnt, das aber deutliches Wissen wird, wenn wir über uns selbst nachdenken, d. h. wenn das Zentrum unserer inneren Aktivität aus der Begrenztheit unseres Organismus heraustritt, sich diesen Organismus samt seinem Schicksal zum Gegenstand macht und nun die Einzelheit des eigenen Lebens dem allgemeinen Gesetz des Endens unterordnet. Wir stellen uns ferner nicht nur denkend uns selbst als besonderem Lebewesen gegenüber, sondern wir erkennen die Zufälligkeit unseres eigenen Daseins, seine einem Anderen geschuldete Dienstbarkeit auch praktisch an. Nur triebhaft überschreitet das Tier die individuelle Lebensgrenze, wenn es Nachkommen zeugt und für die Brut sorgt; bewußt tut es der Mensch, der Zielen dient, die weit jenseits seines Endes liegen. Schon der alte Bauer, der einen Obstbaum pflanzt, sogar der aus der Gesellschaft Ausgestoßene, der sich mit Seinesgleichen zusammentut, damit ihm ein feierliches Begräbnis gesichert werde (eine Hauptabsicht gewisser Verbrechervereine Berlins), will über den eigenen Tod hinauswirken. Den Tod ernst nehmen heißt nicht, wie Martin Heidegger[1] meint, einsehen, daß die Zeit für jeden durch den eigenen Tod begrenzt sei. Im Gegenteil: wer seinen eigenen Tod denkt, der denkt notwendig zugleich eine Zeit, in der er nicht mehr lebt, verwirklicht damit in sich ein Denken, das über sein Leben hinausgreift. Diese Zukunft, die für ihn als Einzelnen nicht mehr da sein wird, ist für ihn als Glied seines Geschlechts, erst recht als Er-

[1] H. bestreitet nicht das Weitergehen der Zeit, auch nicht, daß darin ein Problem steckt, aber er schließt es aus der „ursprünglichen" Zeit aus. Demgegenüber ist zu betonen, daß es im Gegenteil im Wissen um den eigenen Tod enthalten ist, und daß in der „Alltäglichkeit" die „Sorge" sich nicht auf die eigene Lebenszeit einschränkt. Gerade ein Phänomenologe hat kein Recht, „Phänomene" von vornherein als unwesentlich auszuschließen. In jener „Ursprünglichkeit" steckt eine Wert-Entscheidung, ein „faktisches Ideal des Daseins", wie H. einmal (a. a. O. 310) zugibt. Die Willkür einer solchen Entscheidung hängt mit der Ablehnung jeder Wert-Untersuchung genau zusammen.

Digitized by Google

kennenden oder an irgendwelchen objektiven Aufgaben Arbeitenden immer da. So ist er als seines Todes Bewußter, d. h. als Mensch aus seiner Eigenheit und Einzelheit herausgetreten, mißt sich an Maßstäben, die über seinen Wert entscheiden.

Wertscheidung gehört zum Leben wie zum Ich, sie faßt die beiden tiefen Schnitte, von denen her wir zur Einheit streben, zusammen. Das konnte hier, am Anfang, nur allgemein und ohne nähere Bestimmung aufgezeigt, damit die Aufgabe für alles Folgende gestellt werden. Aber eines ist so doch schon ausgesprochen: die umfassende Weite, in der „Wert" gemeint wird. Jeden Maßstab einer Beurteilung, jeden Grund einer Teilung in Anzunehmendes oder zu Verwerfendes nennen wir Wert, ganz gleichviel was, in welcher Hinsicht, für welches Zentrum der Wertbeziehung beurteilt wird. Auch die Wahrheit, auf die hin wir Behauptungen prüfen, fällt so unter den Begriff „Wert"; wie sich diese Bestimmung zu anderen Eigenschaften der Wahrheit verhält, ist erst später zu untersuchen. Vorläufig kommt es darauf an, sich die umfassende Bedeutung von „Wert" und „Wertscheidung" zu verdeutlichen, damit das philosophische Recht des Gegenstandes einsichtig werde.

Dieses Recht wird nicht in Frage gestellt, wenn man darauf hinweist, daß das Denken sich erst spät auf den Wert als solchen gerichtet hat. Gerade weil Wertscheidung mit unserem Leben und mit unserem Selbstbewußtsein untrennbar verbunden ist, wird sie nicht so leicht Gegenstand des Denkens. An allem Lebendigen sehen wir Hinwendung und Abwehr, Aufnehmen und Ausstoßen, Wachsen und Schwinden, Gedeihen und Verderben; in und an uns selbst bemerken wir, daß die scheidende Funktion des Lebens den Wertgegensatz vorbereitet: oft wird uns nachträglich als Werthaltung bewußt, was lange vorher in unseren Trieben und Gefühlen gewirkt hatte. Auch das ursprüngliche praktische Denken setzt den Wert als selbstverständlich voraus und fragt nach den Mitteln, durch die das Gewünschte erlangt wird. Zweckgeleitetes Denken ist älter und verbreiteter als wertsuchendes. Nicht was Gesundheit ist, sondern wie ich gesund werde, nicht worin der Wert des Dramas besteht, sondern wie die erstrebten dramatischen Wirkungen erzielt werden, will man zunächst wissen. Entsprechend wird in biologischen Untersuchungen das Leben meist einfach vorausge-

Digitized by Google

setzt, während die Art, wie sich das Leben erhält, die Mittel des inneren Gleichgewichts, der Stoffaneignung und Stoffumwandlung, der Abwehr und des Angriffs durch ungezählte Forschungen aufgehellt werden. Auch die Verbreitung utilitarischer Lehren ist ein Zeichen desselben praktisch beeinflußten Verhaltens; denn nützlich ist ein abgeleiteter Wert, der dem Mittel zukommt, sofern es zu einem ursprünglich wertvollen Ziel dienlich ist.

Diese genetische Priorität des Zweck-Mittel-Erkennens vor dem Wertsuchen ist nur ein Beispiel mehr für die aristotelische Einsicht, daß das für uns Frühere nicht das der Sache nach Erste zu sein pflegt. Philosophische Aufgabe ist allgemein, das in Frage zu stellen, was für gewöhnlich ununtersucht vorausgesetzt wird — also nach den Werten zu fragen, die bestimmte Erfolge erst zu Zwecken machen.

2. Bedeutung für die geistige Lage der Gegenwart.

Philosophie sucht absolut Gültiges, aber ihr Suchen ist jeweils bestimmt durch die geistige Lage der Zeit. Dieser Sachverhalt, der an sich immer bestand, ist durch H e g e l bewußt geworden. Die Probleme des Wertes als durch die Zeitlage uns aufgedrängt erweisen, heißt nicht, ihre ewige Bedeutung preisgeben, sondern nur zeigen, daß sich uns die immer sich erneuernde Aufgabe gerade in dieser Form stellt.

Zweckrationale Arbeit und Verlust der Werte, denen diese Arbeit zuletzt dient — diese Formel faßt die Not der Gegenwart am kürzesten zusammen. Wir suchen jeden Zweck durch die einfachsten und angemessensten Mittel auf schnellste und sparsamste Art zu erreichen; um das zu können, müssen uns die Mittel bloße Mittel sein und jeden Eigenwert verlieren. Herrschaft über Mittel, die sich zu beliebigen Zwecken nach unserem Willen benutzen lassen, ist unser Stolz. Was das Geld für die Wirtschaft bedeutet, das leistet die Elektrizität als transportable, in verschiedenste jeweils benötigte andere Energien umwandelbare Energie für die Technik, die Raschheit beliebiger Ortsänderung für den Verkehr. Zweckrationales Denken und Arbeiten ist abstrakt, traditionsfeindlich. Daher hat sich im engsten Zusammenhang mit ihm das überkommene Ethos, die feste Sitte und Lebensform überall gelockert; es gibt sehr wenig Selbstverständ-

Digitized by Google

liches mehr, das von Kindheit an uns zugehörig, uns wie ein erworbener Instinkt gefühlsmäßig zum Handeln nach uns innewohnenden, ungedachten Werten bestimmen könnte. Ein solches Handeln würde unserem Selbstbewußtsein, der überall erwachten Verantwortlichkeit des Denkens widerstreiten — und doch sehnen wir uns oft nach seiner Sicherheit zurück. So erklärt sich der Wechsel zwischen Stolz auf die Herrschaft des Menschengeistes und Klage über den Verlust der Einheit, Bodenständigkeit, Gebundenheit. Aber diese „romantische" Stimmung tritt mehr und mehr zurück, im Vordergrund steht ein kühler, oft zynischer Verzicht auf alle Werte, die nicht „handgreiflich" sind. Gesundheit, Wohlbehagen, Macht, Genuß — diese Güter sind triebhaft gegeben, bleiben beim Schwinden traditionaler Werte übrig. Aber die zweckrationale Arbeitswelt, die ihnen dient, ist ihnen doch zugleich feindlich, zwingt dem Leben einen ihm fremden Rhythmus auf, beruht auf Unterdrückung der Triebe durch zweckbewußtes, berechnendes Wollen. So erscheint die ganz auf Sinn angelegte, den Zufall ausschließende Lebensgestaltung zuletzt sinnlos. Die Frage nach den sinnbestimmenden Werten wird Lebensfrage.

Den Problemen unserer Lebensgestaltung entsprechen durchaus die der Welt-Erfassung, die durch die Entwicklung der Einzelwissenschaften gestellt sind. Auch ist diese Analogie kein Zufall, vielmehr hängen beide Entwicklungen aufs genaueste zusammen. Dasselbe Denken, das uns zu Herren über beliebig verwertbare Mittel gemacht hat, hat unsere Welt grenzenlos erweitert. Sie ist entweder unendlich oder überschreitet mindestens die Maße unserer Anschauung so sehr, daß sie für unser Gefühl einer unendlichen gleichzusetzen ist. Wir sind in dieser Welt verloren, sie gehört nicht zu uns, obwohl sie unserem Erkennen sich öffnet. Zugänglich wurde sie uns durch quantifizierendes, physikalisches Forschen, das alle Ganzheiten in ihre Teile auflöst, die Gestalten vergleichgültigt, deren Leitmotiv die Berechnung des Einzelfalles durch eine Formel ist. Es werde beispielsweise nur daran erinnert, daß die Gesetze der Wellenbewegung erlauben, die verschiedensten Erscheinungen, akustische, optische, elektrische usf. unter Formeln zusammenzufassen, in die sich die jeweils zugehörige Wellenlänge und Fortpflanzungsgeschwindigkeit als den besonderen Fall bestimmend einsetzen läßt. Die

Digitized by Google

Physik und alle nach ihrem Vorbild arbeitenden Naturwissenschaften schalten Qualität, Leben, Seele, Geist, Wert und Sinn vollkommen aus, gewinnen durch diese Ausschaltung ihre Herrschaft über den nun dem Denken unterwerfbaren Stoff. Aber jeder Wissende hat heute erkannt, daß sich die ausgeschalteten Momente weder als nur menschliche Verdunkelungen abtun noch sich der physikalisch gedachten Welt einfügen lassen — alle Auswege, die die großen Denker des siebzehnten Jahrhunderts versucht hatten, sind längst als ungangbar erwiesen. Das zeigt sich zugleich in der selbständigen Entwicklung ganz anderer Arten von Wissenschaft.

Die Eigenart der geschichtlichen und systematischen Kulturwissenschaften, die ihre Wissenschaftslehre auszugestalten suchen, gehört ebenso wie die Methoden und Resultate der Naturwissenschaften zu den Materialien, mit denen der Philosoph heute zu arbeiten hat. Auch entspricht der Grenzenlosigkeit der Körperwelt eine ungemeine Erweiterung dessen, was in unseren historischen Gesichtskreis fällt. Eine im wesentlichen eindimensionale Konstruktion des Geschichtsverlaufs, wie H e g e l sie in großartiger Gewaltsamkeit versuchte, ist als unmöglich erwiesen: das herodoteïsche Schema der alten Geschichte ist zu eng geworden, die ostasiatische und die indische Geisteswelt ist in ihrer Eigenart und in ihrer Sonderentwicklung in unseren Gesichtskreis getreten. An Stelle einer klassischen Kunst, zu der sich alle anderen künstlerischen Gestaltungen wie Vorbereitung, Nachahmung oder Ausartung verhalten, ist eine Fülle verschiedener Stile und Ausdrucksformen getreten, die alle ihren Anspruch an unser Verstehen stellen. Es ist nicht wahr, daß in jeder Periode nur ein Volk die Menschheit vertritt; es ist falsch, daß jedes Volk nur eine Blüteperiode oder ein Zentralgebiet der Leistung aufweist. Mit der Erweiterung des Verständnisses ist aber zugleich das Recht des eigenen Standpunktes zweifelhaft geworden. G o e t h e, der erfahren hatte, daß man nicht ungestraft unter Palmen wandelt, suchte sich dagegen durch seinen Klassizismus zu schützen — aber er überschritt in seinem Alter immer wieder die selbstgesetzten Schranken, weil seine allfühlende Seele und sein aufrichtiger Geist, der nichts Erkanntes verleugnen durfte, sie nicht ertrugen. Der Inbegriff des Verstehbaren ist fast ebenso weit von unserem eigenen Leben abgerückt wie

Digitized by Google

der Weltbegriff der Physik — weder hier noch dort vermögen wir uns über das zu orientieren, was wir tun sollen und was wir glauben dürfen.

Einen dritten selbständigen Kreis bilden die biologischen Wissenschaften, zu denen Psychologie gehört. Die Lebewesen lassen sich weder als unvollkommene Vorstufen des Menschen einem historischen Entwicklungsbild einreihen noch als bloße Besonderungen physikalischer Geschehnisse oder chemischer Strukturen erklären. Aber sie zeigen zugleich am deutlichsten, daß die verschiedenen Aspekte trotz aller Selbständigkeit einander nicht entbehren können: Leben ist auch physikalisch-chemischer Prozeß, und Geschichte ist auch Leben. Der Mensch selbst kann und muß als Maschine, als Organismus und als Geist begriffen werden, wobei sich überall Wechselbeziehungen der verschiedenen Betrachtungsweisen ergeben, wenn man sich auch noch so sehr bemüht, sie reinlich abzusondern.

Die Einheit der Aspekte ist nicht vom Gegenstande, sondern nur vom erkennenden Geiste her zu finden — aber die Verschiedenheit der Aspekte zeigt zugleich, daß wir, auch als Erkennende, nicht „reine Subjekte des Erkennens" sind, daß unser Erkennen, mindestens soweit es nicht mathematisch-physikalisch ist, sich der Gesamtheit unserer seelischen Funktionen als Mittel bedient. Nur als lebendig erkennen wir Leben, nur als beseelt Seele, nur als historisch bestimmte Kulturmenschen Geschichte und Kultur. Wie wir die Besonderheit unseres Daseins als Mittel allgemeingültiger Erkenntnis verwenden, das aufzuklären ist eine wichtige Aufgabe der Erkenntnislehre — durch sie hängt die Erkenntnislehre zugleich mit den anderen Wertlehren aufs engste zusammen. Es hat sich schon früher gezeigt, daß man Wahrheit als Wert betrachten kann, wenn man den Wertbegriff weit genug faßt. Hier, im Werte, ist also Hoffnung, die Einheit zu finden, die den Mannigfaltigkeiten und Gegensätzen gerecht wird. Diese Einheit darf nicht durch willkürliche Beschränkung zustande gebracht werden, sie kann auch nicht Ableitung des Besonderen aus einem rationalen Zentrum sein, sondern das Irrationale muß anerkannt und aufgenommen werden. Wie das möglich ist, hat die Wissenschaft selbst, nicht ihre Einleitung zu zeigen — aber daß die Anerkennung alles Erkennbaren, die höchste Positivität und damit auch die Aufnahme alles Irratio-

Digitized by Google

nalen in die Ratio gefordert ist, läßt sich schon am Anfang aussprechen.

3. Wissenschaft und Wert.

Der Zusammenhang der Wertprobleme mit jener Problemgruppe, die durch die anscheinende Unvereinbarkeit der verschiedenen Wissenschaften gestellt sind, weist auf die Notwendigkeit einer Wertwissenschaft hin; denn Wissenschaften ist nur durch Wissenschaft zu helfen. Den praktischen Schwierigkeiten gegenüber kann wissenschaftliche Einsicht zwar nicht unmittelbar Abhilfe gewähren, doch aber den Weg der Hilfe weisen. Aber Bedürfnisse beweisen nie die Möglichkeit ihrer Befriedigung, und die herrschende Meinung glaubt an die Unmöglichkeit wissenschaftlicher Antworten auf Fragen nach dem Werte; sie folgt hierin Nietzsche, der jede objektiv gültige Entscheidung geleugnet und willentliche Wertsetzung durch den starken, überlegenen Geist des wahren Philosophen gefordert hat. Er entwertet die Wissenschaft, weil sie seinem Verlangen nach Wertsetzung nicht Genüge tut; der Philosoph ist für ihn nicht wissenschaftlicher Arbeiter höchsten Ranges, sondern Wertschöpfer, d. h. der Art nach von jedem wissenschaftlichen Forscher verschieden. Wissenschaft ist nach herrschender Meinung auf die Erkenntnis der Tatsachen beschränkt. Als Tatsachen können auch die Werthaltungen, ihr Entstehen und Vergehen, Gegenstände der Forschung werden; aber die historischen, psychologischen, soziologischen Untersuchungen, die auf Werthaltungen gerichtet sind, vermögen nicht, Fragen der Wertgeltung zu entscheiden, sind einzelwissenschaftlich, nicht philosophisch. Das könnte an Spinoza erinnern, der die Affekte der Menschen und die ihnen entsprechende Bewertung der Erscheinungen mit dem Gleichmut des Geometers betrachtet; aber der Sinn ist ein ganz anderer. Spinoza wollte den wechselnden und beunruhigenden Willenszielen des Einzelmenschen die erhabene Ruhe reiner Erkenntnis entgegenstellen, Nietzsche drückt die Wissenschaft herab, weil sie keine Werte zu setzen vermag. Seither ist diese Haltung fast selbstverständlich geworden[1], auch bei

[1] Vgl. z. B. v. Kries, der in seiner Selbstdarstellung (Medicin der Gegenwart in Selbstdarstellungen. IV, 179 = 55 des Separatabdrucks 1925) die Ausschließung der Werturteile aus der Logik rechtfertigt: „Weder können wir für die Werturteile be-

Digitized by Google

Denkern, die von Animosität gegen die Wissenschaft weit entfernt sind. Mit Beschränkung auf die Einzelwissenschaften hat Max Weber sie energisch durchgeführt; über die Stellung der Philosophie zum Wert hat er sich nur indirekt geäußert, indem er Wert-Entscheidungen als letzte unbegründbare Stellungnahmen vollzog und verlangte. Dabei wußte er als kritischer Denker sehr genau, daß auch dem Erkennen der Einzelwissenschaften eine Werthaltung zu Grunde liegt; aber, da er sich nicht als Philosoph fühlte, war er nicht verpflichtet, alle Folgerungen aus dieser Erkenntnis zu ziehen. Anders der Philosoph: er muß sich die Frage nach der Erkennbarkeit von Werten grundsätzlich stellen, zumal wenn er eingesehen hat, daß jede Wissenschaft Werte voraussetzt. Schon diese Fragestellung aber macht den Wert zum Gegenstand einer Wissenschaft, die als philosophische zugleich ihre eigenen Grenzen zu bestimmen hat. Vor der Untersuchung behaupten, daß Wertgeltung der Wissenschaft unzugänglich sei, ist bloßer Dogmatismus, und zwar negativer, d. h. besonders gefährlicher Dogmatismus[1]. Jedes positive Dogma regt doch mindestens zur Nachuntersuchung an — das negative schreckt ab und beschönigt die Faulheit des Intellekts. Der Kampf gegen den „Intellektualismus", das Schlagwort des „Irrationalismus", muß heute vielfach diese Trägheit bemänteln, obwohl beides an sich guten Sinn hat. Rationale Unableitbarkeit der Werte bedeutet gar nicht, daß sie nicht Gegenstand der Wissenschaft werden können. Aus der Funktion des Erkennens, überhaupt aus rationalen Obersätzen, läßt sich auch keine Tatsache ableiten; irrational in diesem Sinne ist das Tatsächliche (z. B. das Existieren dieser bestimmten Planeten oder Sinnesqualitäten), ist die Axiomenmehrheit mathematischer Disziplinen ebensogut wie das Nebeneinander der Werte. Sowenig die

stimmte, in allgemeiner Anerkennung feststehende Ausgangspunkte aufweisen, noch können wir Prinzipien ihres inneren Zusammenhanges angeben, nach denen uns etwa die Anerkennung einer Gruppe auch zu der Anerkennung einer anderen nötigte." Es wird später (Axiotik Kap. 2 und Systematik) versucht werden, diese Behauptungen des bedeutenden Logikers zu widerlegen. Ferner W. James: Der Wille zum Glauben. Deutsch von Th. Lorenz, Stuttgart 1899, S. 24. Karl Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen, Berlin 1919, und meine Besprechung dieses Werkes: Kantstudien 26, 74, 1921.

[1] Der Vorwurf des negativen Dogmatismus trifft Max Weber nicht, da er sich der Philosophie gegenüber zurückhielt. Was gelegentlich bei ihm wie negativer Dogmatismus aussieht, ist Haß gegen Verfälschung der Wissenschaft durch Parteidoktrinen.

Digitized by Google

Geltung der Natur- und der Geschichtswissenschaften durch diese Irrationalität gehindert wird, ebensowenig braucht das bei der Wertwissenschaft der Fall zu sein. Der Wissenschaft ist jedes „Irrationale" ein zu Bestimmendes, etwas, worüber sie sich Rechenschaft abzulegen hat — in diesem Sinne ein „Rationandum". Innerhalb der Einzelwissenschaften geschieht das durch Begrenzung der Betrachtung: der Gesichtspunkt des Wesentlichen wird festgelegt und man gibt sich so vollständig wie möglich Rechenschaft von dem, was unter diesem Gesichtspunkt sichtbar wird. Schon hier zeigt sich, daß das Abgegrenzte zugleich von solchem abhängt, was außerhalb seiner Grenzen liegt, mindestens von der Wahl des Gesichtspunktes und von dem erkennenden Geiste, der von ihm her sich des so Erkennbaren bemächtigt. Durch ihre Prinzipien und an ihren Grenzen weisen alle Einzelwissenschaften über sich selbst hinaus und werden philosophisch. Auch die Philosophie bedarf des einzelwissenschaftlichen Verfahrens; denn ohne Begrenzung und bestimmten Gesichtspunkt des Wesentlichen ist sichere Erkenntnis unmöglich. Aber wenn und soweit sie Philosophie ist, muß sie bei jedem ihrer Schritte diese Begrenzung auch als solche, als der Sache nicht adäquat, wissen — das Abgetrennte muß immer auch als ein Verbundenes, das Einzelne auch als integrierender Teil des Ganzen gedacht werden.

Wie das möglich ist, und welche besonderen Schwierigkeiten die Irrationalität der Werte bereitet, ist durch die Untersuchung selbst zu entscheiden. Noch ist erst die Notwendigkeit dieser Untersuchung aufgezeigt, der negative Dogmatismus abgewiesen, das Feld frei gemacht. Was und wieviel die Wissenschaft erreichen kann, sogar ob vielleicht an Stelle unbegründeter Negation der Erkennbarkeit von Werten begründete zu treten hat, bleibt hier noch offen.

4. Disposition.

Die Einteilung des Ganzen ist nach diesen Vorbemerkungen leicht zu verstehen. Das Ganze des Wertbereiches soll dargestellt werden — oder: das Ganze überhaupt soll unter dem Gesichtspunkt des Wertes dargestellt werden. Dazu ist zuerst nötig, das festzustellen, was vom Wert als solchem abhängt,

Digitized by Google

unabhängig noch von der Sonderart der einzelnen Werte. Freilich, da nie Werte allgemein, sondern immer nur ein bestimmter Wert wertgehalten wird, ist die allgemeine Wertlehre auf Illustration durch besondere Werte angewiesen, auch werden einige wesentliche Unterschiede unter den Werten schon in diesem Teile hervortreten. Doch ist die Absicht hier durchaus auf das Allgemeine gerichtet, was den Werten als Werten zukommt. Dieses Allgemeine besteht aber, wie sich zeigen wird, gerade in dem Verhältnis der Werte zu dem nur Tatsächlichen und zum werthaltenden Subjekt. Aussonderung des Wertes heißt Aufdeckung dieser Beziehungen. Das Ganze, das den Wert samt dem, worauf er bezogen ist, umfaßt, geht in bestimmtem Sinn dem Wert voraus. Die Isolation der Werte wird daher schon in diesem ersten Teil gesetzt und aufgehoben, d. h. die Betrachtung ist schon hier dialektisch. Da es sich dabei um das handelt, was dem Wertvollen (axion) als solchem zukommt, werde diese allgemeine Wertlehre als Axiotik bezeichnet.

Der zweite Teil hat dann die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Werte zu erkennen, d. h. er hat diese Mannigfaltigkeit in ein systematisches Ganzes zu vereinigen. Es ist hier aus dem ersten Teile schon bekannt, was von Wertfremdem ins Wertbereich gehoben werden muß — die Betrachtung richtet sich nun auf die idealen Zusammenhänge innerhalb dieses Bereichs. Obgleich in einem weiteren Sinn das Ganze der Wertwissenschaft systematisch ist, steht doch der systematische Gesichtspunkt im zweiten Teile so sehr im Vordergrunde, daß er füglich Systematik genannt werden darf.

Aber die ideale Existenz ist nicht die den Wertgebilden adäquate. Alles Werthafte will realisiert werden — stellt Ansprüche an menschliche Arbeit; denn Realisierung durch den Menschen ist die einzige, die wir zu erkennen vermögen — eben weil wir sie ausführen. Erst in der Erkenntnis dieses Tuns vollendet sich die Werterkenntnis; das Ganze, in dem wir leben, ist erst hier erfaßt. Es handelt sich nicht etwa um Anwendung des vorher Erkannten, sondern um Vollendung der Erkenntnis. Da Wertarbeit Kultur ist, mündet so die Wertwissenschaft in die Kulturphilosophie ein. Da es aber darauf ankommt, die Aktivität in ihrem Verhältnis zum Werte zu betonen, heiße dieser letzte Teil: Ergetik.

Digitized by Google

Erster Teil

Axiotik

(Allgemeine Wertlehre)

„In dem Sinne werden der Enkel Enkel wieder Heiden werden, daß sie es für Gewinn achten, wenn sie einen Gott mehr bekommen."

Immermann

(Münchhausen 6. Buch. 17. Kap.)

Digitized by Google

Digitized by Google

Erstes Kapitel.

Vorbereitende Analysen und Begriffsbestimmungen.

5. Methodisches über den Anfang.

Philosophie soll sich Rechenschaft geben über jeden ihrer Schritte; denn sie ist Wissenschaft, und zwar allgemeine und grundlegende. Aber jede Wissenschaft muß anfangen — und der Anfang kann nicht in derselben Art wie der Fortgang begründet sein. Alle Wissenschaft ist Wissenschaft von etwas — und auch wenn man vom Wissen selbst ausgeht, setzt man das Wissen voraus. Man hat dabei allerdings einen Vorteil: das Denken beginnt auf seinem eigensten Gebiet, und die Wert-Unterscheidung von „wahr" und „falsch", die vorausgesetzt wird, ist in ihrer Geltung dadurch zu sichern, daß der ihre Geltung Verneinende sich selbst widerspricht. Aber wenn „Wahrheit" dem Begriff „Wert" untergeordnet werden kann, dann scheint dieser Ausgangspunkt allzu speziell, allzu sehr Ausgangs-„Punkt" zu sein, während doch Philosophie von vornherein das Ganze im Auge haben soll. Diese Bemerkung ist keineswegs geeignet, den Anfang mit dem Erkennen überflüssig zu machen, wohl aber regt sie die Frage an, ob es nur einen Anfang der Philosophie gibt. Jeder Blick auf die Geschichte der Philosophie ebenso wie jede Einsicht in die Mannigfaltigkeit der Probleme zeigt, daß das nicht der Fall ist. Kant hat die praktische Philosophie selbständig begonnen, ja er hat in der Lehre von dem Primat der praktischen Vernunft ihr ein sachliches Vorrecht eingeräumt, während er doch den logischen Vorteil eines Anfangens mit der Erkenntnis durch den Gang seines Denkens entschieden ver-

Digitized by Google

treten hatte. Hegel verteidigt in der Logik das Ausgehen vom reinen Sein; aber in der Phänomenologie des Geistes hat er zu diesem Standpunkt hingeführt, obwohl er später (in der Enzyklopädie) die Phänomenologie als einen vom Beginn weit entfernten Teil in sein System eingebaut hat. Als zeitliche Wesen durchlaufen wir die Erkenntnis in einer Richtung und bedürfen eines Anfangs; aber das zu Erkennende, dem das „System der Sache" gerecht werden soll, ist gewiß nicht eindimensional, hat keinen punktuellen Anfang. Daher gibt es kein System der Darstellung, das dem System der Sache völlig gerecht wird.

Diese allgemeinen Überlegungen rechtfertigen es, daß eine philosophische Wissenschaft mit besonderem Thema selbständig beginnt, nicht bloß losgelöster Teil eines umfassenden Ganzen ist, dessen vorausgehende Teile sie voraussetzt, daß sie vielmehr in ihrer Art dem Ganzen zustrebt. Aber innerhalb jeder solchen philosophischen Wissenschaft wiederholt sich die Schwierigkeit des Anfangs. Da Philosophie zum Ganzen strebt, muß der besondere Gegenstand und der Gesichtspunkt, nach dem er ausgewählt ist, sich in seiner Bedeutung für das Ganze ausweisen. Dieses Ganze ist aber nicht gegeben — und so kann man nicht von vornherein mit Hilfe von festen Begriffen, die vorausgesetzt werden, arbeiten. Es bleibt nichts übrig, als von einer noch erst vagen Anschauung des Ganzen her das besondere Thema zu gewinnen und nahe zu bringen. Ein solcher Anfang hat dann nur vorläufige, vorbereitende Bedeutung, er muß durch eine erkenntnis-theoretische Untersuchung gerechtfertigt werden, die doch gar nicht geführt werden kann, ohne den Gegenstand zu kennen und ohne sich an mindestens vorläufig festgestellten Begriffen zu orientieren. Die begrifflichen Abgrenzungen dürfen nicht willkürliche Festsetzungen sein, sondern müssen als der Sache wesentlich sich rechtfertigen. Daher gehen wir am besten von der Welt aus, in der wir leben, so wie sie sich unserem Erleben bietet, nicht von bestimmten Wissenschaften; denn sonst geraten wir in Gefahr, eine besondere vielleicht bald überwundene Lage dieser Wissenschaften zum Fundament zu machen und mit Änderungen der wissenschaftlichen Lage unsere Basis zu verlieren.

Ein solcher Anfang wird immer etwas Vorläufiges haben; aber gerade das ist erwünscht, weil es den Wahn eines absoluten An-

Digitized by Google

fangs und eines eindimensionalen Aufbaues der Wissenschaft von vornherein zerstört. Auch ist der Anfang in sich nicht einfach: die Welt, in der wir leben, läßt sich als ein objektiver Zusammenhang sehen, der uns umschließt oder als sich in unserem Erleben spiegelnd und entwickelnd. Der erste Fall bietet neue Aspekte, je nachdem wir auf Herauslösung des Wertes achten oder auf jenes komplexere und schwierigere Verhältnis, das wir mit dem Worte „Sinn" meinen. Im zweiten Falle können wir das Ich isoliert betrachten oder als sich selbst in Verbindung mit anderen Erlebenden wissend. Demgemäß gliedert sich das Folgende in vier Abschnitte.

6. Dingwelt und Wert.

Um die Wertbestandteile in der Welt, in der wir leben, aufzusuchen, müssen wir von der Umbildung durchaus absehen, die die mathematische Naturwissenschaft mit dieser Welt vornimmt. Nicht ein durch mathematische Formeln beherrschbarer Inbegriff von Veränderungen letzter Teile umgibt uns, keineswegs sind in unserer Umwelt die Dinge nur durch ihre Lage in Raum und Zeit (oder gar in einem unanschaulichen vierdimensionalen Beziehungssystem) und durch ihre mathematisch beherrschbaren Beziehungen zueinander bestimmt; sondern wir leben inmitten von mehr oder minder festen, mehr oder minder dauernden Dingen, die ihren, ob auch veränderlichen Eigenbestand haben, die uns als Sonne, als Sterne und Gewässer, als Wolken und Berge, als Kristalle, Pflanzen, Tiere, als Geräte oder Nahrungsmittel usf. entgegentreten. Sogar die Luft ist wesentlich, was wir atmen — und auch die Vorgänge sind keineswegs Summen von Einzelgeschehnissen, sondern Ganzheiten wie Gewitter, Stürme, Erdbeben, wie Keimen, Wachsen, Reifen, Welken einer Pflanze.

Leicht grenzt sich aus dieser Mannigfaltigkeit von Dingen und Vorgängen eine Gruppe ab, die menschliche Handlungen und Äußerungen sowie das von Menschen absichtlich Hervorgebrachte umfaßt. Alle Gegenstände dieser Gruppe sind durch eine Wertbeziehung zusammengehalten: das Messer, mit dem der Metzger schneidet, so gut wie das von ihm abgeschnittene Stück Fleisch, das einen Braten abgeben soll, die erzählte Anekdote, die uns unterhalten will, so gut wie der Anruf, der vor einer Gefahr

Digitized by Google

warnt. Keineswegs braucht das so zusammengefaßte Ganze den Wert zu besitzen, auf den hin es erzeugt und aufgefaßt wird; die Anekdote mag langweilig sein, der Anruf überflüssig, das Messer stumpf, das abgeschnittene Stück Fleisch zum Braten ungeeignet. Trotzdem hat jedes dieser Ganzen gewisse Eigenschaften, die auf den Wert hinweisen: auch das stumpfe Messer besteht aus Griff und Schneide, ist zum Abschneiden gemacht, auch die langweilige Anekdote ist eine Erzählung, die auf Unterhaltung abzielt. Es muß danach unterschieden werden zwischen den Eigenschaften, die einen Gegenstand überhaupt gemäß einem Werte beurteilbar machen, und denen, die ihm den Wert positiv verleihen. Daraus folgt weiter, daß das einfache Fehlen eines Wertes und das Verfehlen eines beanspruchten Wertes etwas Verschiedenes ist. Eine Behauptung will wahr sein; ist sie es nicht, so ist sie positiv falsch. Ein Märchen dagegen, eine erfundene Geschichte, die sich als solche gibt, ist nicht wahr, weil es ihrem Sinn zuwiderläuft, auf tatsächliche Wahrheit hin beurteilt zu werden, sie untersteht dem Anspruch, wahr zu sein, überhaupt nicht.

Bei allen Dingen oder Vorgängen, die von Menschen in bestimmter Absicht hervorgebracht werden, ist der Wert in dieser Absicht oder in dem Bedürfnis, das befriedigt werden soll, vorgegeben, ist zugleich die Einheit und Abgrenzung des Gegenstandes durch Absicht und Wert bestimmt. Aber auch eine große Anzahl anderer Dinge, ja fast alle, die wir von selbst als Einheiten zusammenfassen, tragen eine Wertbeziehung in sich, so vor allem die Lebewesen und Lebensvorgänge. Ein Pferd kann die Pferdegestalt erfüllen oder verfehlen, es kann gesund oder krank sein. Ja wir übertragen diese Messung an einer vorbildlichen Gestalt auf Unorganisches: ein Gewitter kann sich recht entladen oder unerfüllte Drohung bleiben, ein Winter kann „rechter Winter" oder „charakterlos" sein. Auch in diesem Falle hat die Negation des Wertes einen anderen Sinn als etwa die Verneinung einer Beziehung beliebiger Art, auch einer Wertbeziehung. Daß ein Schimpanse kein Mensch ist, bedeutet etwas anderes, als daß Caligula ein Unmensch war. Unmensch kann nur ein Mensch, Unkraut nur ein Kraut, Unwetter nur ein Wetter sein. Danach muß „Mensch", „Kraut", Wetter" je zwei verschiedene Bedeutungen haben, die doch miteinander zusammen-

Digitized by Google

hängen. Wir drücken das z. B. dadurch aus, daß wir sagen: ein Mensch, wie er sein soll oder nicht sein soll. Allerdings ist hier der Wert, der Mensch und Unmensch, Wetter und Unwetter, rechten und charakterlosen Winter unterscheidet, nicht vorgegeben, sondern es muß erst durch gar nicht einfache Analyse auf ihn zurückgegangen werden. Aber wenn man zunächst von diesem Unterschied absieht, so ergeben sich gleiche Grundverhältnisse, die nun terminologisch festzulegen sind.

Wir unterscheiden zunächst den Wert, der einem Gegenstande zukommt von dem wertvollen Gegenstand, den wir allgemein ein „Gut" nennen. Dem W e r t e steht der U n w e r t, dem G u t das Ü b e l gegenüber. Dadurch weichen wir vom Sprachgebrauch ab. Wert wird oft außer für die wertbestimmende Eigenschaft, etwa „sittlich gut", „angenehm", „nützlich", „wahr" auch für das „Gut" gebraucht — man nennt auch die einzelne Erkenntnis, das angenehme Erlebnis, die sittliche Handlung oder den großen Charakter „Werte"[1]. Diesen zweiten Sprachgebrauch schalten wir der Klarheit halber von vornherein aus und erweitern zugleich das Wort „Gut" über seinen gewöhnlichen Gebrauch hinaus, damit es dem Worte „Wert" als das Wertgehaltene umfangsähnlich wird. Es entspricht nicht dem Sprachgebrauch, einen tüchtigen Menschen, einen wahren Satz, eine sittliche Handlung „G ü t e r" zu nennen, man pflegt dieses Wort nur auf Dinge unpersönlicher und nicht akthafter Art anzuwenden — wir überschreiten diese Grenze, die für unsere Betrachtungsart hier nicht wesentlich ist, mit Absicht und Bewußtsein. Für die dem Werte eigentümliche „positive Negation" setzen wir den Terminus „U n w e r t" ein, und lassen dem Unwert das „Ü b e l" entsprechen, wie dem Wert das Gut, wobei wir noch entschiedener über die Sprachgewohnheit hinausgehen. Wir bedürfen ferner einer Bezeichnung für den Inbegriff der Gegenstände, die überhaupt in bezug auf einen bestimmten Wert beurteilt werden können oder dürfen: er werde „H a u p t k l a s s e d i e s e s W e r t e s" genannt. Der einzelne Gegenstand, der zur Hauptklasse gehört, gleichviel ob ihm der Wert, der Unwert oder keiner von beiden zukommt, heiße W e r t - T r ä g e r (als Abkürzung

[1] So schon D a n t e Paradiso X, 3, wo er Gott „lo primo ed ineffabile valore" nennt, in demselben Sinn, in dem Gott sonst gewöhnlich als höchstes Gut bezeichnet wird.

Digitized by Google

für den passenderen aber ungeschickten Ausdruck: Wert-Tragfähiger).

7. Sinn und Wert.

In vielen Fällen ist uns, wie sich gezeigt hat, die Ganzheit eines Gegenstandes als werthaltig gegeben, ohne daß der Wert als solcher deutlich hervortritt, ja es besteht die Tendenz, alles, was sich uns als Einheit gibt, auch als innerlich zusammengehörig, als irgendwie wertbezogenes Ganzes zu verstehen: das Leben und seine Abschnitte, die Gestirne und ihre Abstände werden auf ihren S i n n hin betrachtet. Die Formulierung des letzten Satzes wird der Sache nicht gerecht — es handelt sich nicht um nachträgliche „Sinngebung", sondern: was in irgendeiner Art zusammengehört, das hat für ursprüngliches Anschauen auch „S i n n". Was „Sinn" ist, läßt sich leichter „verstehen" als klarlegen — ja die Klarlegung geht am besten von der Eigentümlichkeit des „Verstehens" aus. Ein Satz in einer mir bekannten Sprache ist mir seinem Sinn nach verständlich; von einer Inschrift in einer mir und vielleicht allen heute Lebenden unbekannten bin ich überzeugt, daß sie einen dem Kenner jener Sprache verständlichen Sinn hat, den ich nur nicht erreichen kann; das „ideenflüchtige" Geschwätz eines Geisteskranken erscheint unsinnig — aber vielleicht deckt ein „Tiefenpsychologe" aus dem Zusammenhang des Lebens jenes Kranken doch einen verständlichen Sinn auf. Dagegen ist es grundsätzlich verkehrt, nach dem Sinn eines rein mechanischen Geschehens, etwa der Bewegung der Gasmoleküle bei bestimmter Temperatur und bestimmtem Druck, auch nur zu fragen, wenn man sich auf den Standpunkt der Mechanik stellt. Nur darf man diesen Gegensatz des „Mechanischen" und des „Sinnhaften" nicht mit dem von Körperlichem und Seelischem verwechseln; denn es gibt seelische Vorgänge oder mindestens mögliche Erklärungsarten seelischer Vorgänge (z. B. Assoziationen im Sinne der strengen Assoziationslehre), die keinen „Sinn" einschließen, und die organischen Vorgänge, etwa der Assimilation oder des Wachstums, können als sinntragend für das Ganze des Organismus betrachtet werden, ohne daß man Vorgänge und Organismus als beseelt anzusehen braucht. Daß zum Auffassen des Sinnes ein beseeltes Wesen nötig ist, sagt nichts gegen die Sinn-

Digitized by Google

trägerschaft auch des Unbeseelten, und zwar auch solches Unbeseelten, das nicht von einem Beseelten hervorgebracht und mit Sinn versehen worden ist.

Über solche negative und unvollkommene Bestimmungen kommt man leichter hinaus, wenn man verschiedene Fälle des „Sinnes" unterscheidet. Geht man von dem geschriebenen oder gesprochenen Satz aus, so liegt es nahe, „Sinn" mit „Bedeutung", „Bezeichnung" zusammenzubringen — und sicher hat jedes Zeichen auch einen Sinn. Aber allgemein umkehrbar ist diese Behauptung nicht: keineswegs ist alles Sinntragende Zeichen. Ein Kunstwerk, etwa eine Symphonie, ist sinnvoll als solches nicht wegen eines Anderen, das es bedeutet. Ja noch mehr — das von einem sprachlich formulierten Satz Bedeutete ist in sich sinnhaft und erst von dieser ursprünglichen Sinnhaftigkeit des Gemeinten trägt die sprachliche Formulierung den Sinn zu Lehen. Jedes Zeichen erhält seinen Sinn von dem, was es bezeichnet, eine Eigentumsmarke etwa von der Rechtsordnung des Eigentums. Nennen wir den Sinn des Zeichens als solchen „B e d e u t u n g", so wird Bedeutung zu einer A r t d e s S i n n s, deren Eigentümlichkeit ist, daß sie in einem ursprünglicheren Sinn fundiert ist. Der Fall der Bedeutung ist aber nicht der einzige, in dem ein Ding oder Vorgang „Sinn" hat in bezug auf etwas anderes, sondern das gilt auch von jedem Werkzeug, überhaupt von allem, was für einen nützlichen Gebrauch hergestellt ist. Es liegt dem Denken, das hier zweckrationale Zusammenhänge vor sich hat, nahe, diesen Fall zu verallgemeinern und allen Sinn ihm gemäß zu verstehen, z. B. die Sprache auf ihre Zeichenfunktion, d. h. den Dienst am Festhalten eines logischen Sinnes zu reduzieren und dann den logischen Sinn zur Relation willkürlicher Zeichen zu verdünnen — aber dadurch erhält die Sprache ihren Sinn von einem in sich Sinnlosen. Dieser Bankrott des Nominalismus, der sich in der Grundlagenkrisis der Mathematik heute wieder einmal ankündigt, interessiert uns hier nicht um seiner selbst oder um seiner erkenntnistheoretischen Folgen willen, sondern nur als Hinweis darauf, daß jeder abgeleitete Sinn, jeder Sinn für etwas anderes einen ursprünglicheren Sinn voraussetzt. So hat eine Maschine, die Werkzeuge herstellt, ihren Sinn vom Werkzeug her; aber das Werkzeug selbst hat nur deshalb Sinn, weil es zu einem bestimmten Gebrauch dient.

Digitized by Google

Diese Reihe kann nicht ins Unbegrenzte fortgehen, sie muß schließlich auf etwas führen, was in sich Sinn hat. Wenn ein Getreidefeld, eine Mühle, eine Bäckerei den Sinn haben, zur menschlichen Ernährung beizutragen, so muß das Ernährte, das menschliche Leben als ursprünglicher Sinnträger anerkannt werden. Wenn Bibliotheken, Terminologien, Forschungsmethoden Sinn in bezug auf Erkenntnis haben, so muß Erkenntnis als solche sinnvoll sein. Wir unterscheiden also ursprünglichen Sinn und Sinn für anderes (abgeleiteten Sinn). Was ursprünglichen Sinn hat, ist wohl in allen Fällen ein gegliedertes Ganzes. Die Teile dieses Ganzen sind als Teile sinnvoll in dem Ganzen, zu dem sie gehören, wie ein Glied seinen Sinn hat in dem lebendigen Leib, wie ein Teil eines bedeutenden Lebens Sinn hat in dem Gefüge dieses Lebens oder wie jedes Wort eines Satzes Sinn hat in der Bedeutung des Satzes. Das ist kein Sinn für Anderes; denn das Ganze ist nicht ein Anderes, Äußeres im Verhältnis zum Teil, sondern es gehört zum Teil als einem sinnhaften wie der Teil zu ihm. Aber wenn man den Teil aus dem Ganzen herausgelöst denkt, so steht er doch zu allen anderen Teilen in einem äußeren Verhältnis. Diese Art des Sinns, die ursprünglichen und abgeleiteten vereinigt, nennen wir eingegliederten Sinn (Gliedsinn).

Sehen wir ab von den Fällen, in denen wir in bewußter Tätigkeit sinnvolle Ganze erzeugen, so finden wir uns dem Sinnhaften im allgemeinen als einem Objektiven gegenüber. Die Sprache und alles sprachlich Ausgedrückte will von uns verstanden werden; es hat Sinn, den wir ihm nicht geben, sondern den wir erfassen sollen. Wir wachsen in eine geschichtlich gewordene Kulturwelt hinein, wir lernen mit Werkzeugen und Geräten sinngemäß umgehen, wir richten unser Leben nach den Normen des Rechts und der Sitte ein usf. Dabei gewinnt unser Tun und Verhalten vielfach eingegliederten Sinn, ohne daß wir den Sinn des Ganzen, in das wir eingegliedert sind und in gewissem Maße uns selbst eingliedern, ausdrücklich bewußt erfassen. Das Verstehen des Sinnes bleibt so un-ausdrücklich, eingeschlossen ins Leben — man wird besser von einem sinngemäßen Verhalten als von Erkennen des Sinnes reden. Aber je mehr sich die Person entwickelt und verselbständigt, je mehr die rationalen über die traditionalen Momente der Kultur

Digitized by Google

das Übergewicht gewinnen, um so entschiedener verlangt der Mensch, sich Rechenschaft über den Sinn des Kulturganzen und seiner Teile zu geben. Das erste ist dabei dies, daß etwas uns als ein Sinnhaftes entgegentritt, während der Sinn selbst noch unbekannt ist. Aber dabei bleibt es nicht — man beginnt zu zweifeln, ob alles, was sich als sinnhaft gibt, auch berechtigten Sinn hat, ob sich nicht Gesetz und Rechte wie eine ew'ge Krankheit forterben. Dabei kann sehr wohl ein Sinn gewußt, aber die Berechtigung dieses Sinns bezweifelt oder geleugnet werden — wenn etwa der Sinn von Rechtssätzen als Schutz des Privateigentums erkannt, aber nun gefragt wird, ob denn Privateigentum überhaupt sein solle. Der Sinn wird dann an Werten gemessen und beurteilt. Der Weg des Erkennens geht also vom gelebten oder geahnten Sinn über die Sinn-Erkenntnis zur Erforschung der den Sinn bestimmenden Werte und zu der Frage, ob der Sinn diesen Werten wirklich angemessen ist.

Während gegenüber allem, was zur Kultur gehört, die Frage nach dem Sinn jedenfalls ihr Recht behält, mag auch der Sinn nicht immer erkennbar sein oder, wenn erkannt, als unberechtigt abgelehnt werden, so liegt gegenüber der vom Menschen unabhängigen Welt ein viel radikaleres Problem vor. Auch hier bieten sich sinnvolle Beziehungen dar, da wir unserer Umwelt angepaßt sind und da die Lebewesen als ursprüngliche Sinnzusammenhänge erscheinen. Diese sinnhaften Teilganzen gliedern sich jedoch nicht ohne weiteres einem größeren Sinnganzen ein; im Gegenteil, was außerhalb ihrer liegt, scheint ihnen gegenüber sinngleichgültig zu sein. Ja noch mehr: die einzelnen lebendigen Sinnganzen selbst stehen zueinander nur ausnahmsweise in erkennbar-sinnhafter Beziehung; grundsätzlich verhalten sie sich zueinander gleichgültig. Aber weder praktisch noch theoretisch vermag der Mensch dabei stehen zu bleiben. Als Handelnder will er seine Umwelt so weit irgend möglich sinnvoll umgestalten, als Erkennender ist er darauf gerichtet, allen Teilsinn als eingegliederten Sinn eines ursprünglichen, allumfassenden Sinnganzen zu verstehen und bei den zunächst als sinnfremd erscheinenden Dingen und Vorgängen in diesem Ganzen ebenfalls einen Sinn zu suchen. Die sogenannten metaphysischen Probleme sind so zugleich Sinn-Probleme. Da aber

Digitized by Google

Sinn zwar in der Genese des Erkennens dem Werte vorausgeht, aber nur vom Werte her deutlich erkannt und auf seine Berechtigung geprüft werden kann, erhellt, daß die Wertprobleme den metaphysischen logisch vorausgehen, obwohl sie ihnen genetisch folgen. Die Sinn-Entleerung der außermenschlichen Welt hängt dabei mit der praktisch-sinngemäßen Umgestaltung unserer Umwelt eng zusammen: nur wo wir auf keinen Eigen-Sinn der Dinge Rücksicht zu nehmen haben, vermögen wir sie ganz nach unserm Sinne zu formen. Zweckrationales Handeln insbesondere wird begünstigt, wenn die Mittel in sich wert- und sinnfrei, wenn sie gleichgültiger Stoff sind. So besteht ein Widerstreit zwischen dem Anspruch des verstehenden Menschen auf verständlichen Sinn der Welt und den Interessen des zweckrational handelnden. Diese Probleme zu erörtern, fehlen hier noch alle Vorbedingungen, aber es ist wichtig, ihrer vom Sinne her ansichtig zu werden.

8. Erlebendes Ich und Wert.

Der Gegensatz zwischen den durch Wertbeziehungen und Sinnganzheiten vereinheitlichten Dingen, unter denen wir leben, und der wert- und sinnfreien Welt der Physik weist darauf hin, daß Wert und erlebendes Subjekt zusammenhängen. Welcher Art dieser Zusammenhang ist, muß jetzt festgestellt werden.

Der Wert scheidet, der Wille entscheidet; der Gegensatz zwischen Wert und Unwert entspricht dem Gegensatze an sich ziehender und abwehrender oder auch fliehender Bewegungen, dem Gegensatze zwischen Erstreben und Von-Sich-Weisen. Welcher unter den miteinander verbundenen Gegensätzen hat logische oder sachliche Priorität, hängt der Wert vom Willen oder der Wille vom Werte ab? Zwei Ziele mögen vor mir stehen, ich bin unentschieden, für welches ich mich einsetzen soll. Da zeigt sich bei dem einen eine neue positive oder negative Wertbeziehung, z. B. Förderung oder Schädigung meiner Gesundheit, und dieser gemäß entscheide ich mich. In solchen Beispielen scheint die Priorität des Wertes vor dem Willen deutlich; aber sie wird angezweifelt, und der Zweifel läßt sich recht wirkungsvoll begründen: es hängt von meinem Willen ab, ob ich auf

Digitized by Google

etwas, z. B. auf eine Ehrenbezeugung Wert lege oder ob ich mir vorsetze, sie von jetzt ab als für mich wertlos anzusehen. Da ein starker und geschickter Mensch seine Entscheidungen anderen aufdrängen oder einschmeicheln kann, so breiten sich diese auf engere oder weitere Kreise aus. Die Wertschätzungen verschiedener Gesellschaftsgruppen, Völker, Zeiten versucht man wohl aus solchen Entscheidungen abzuleiten, oder man fordert, daß sie künftig nicht mehr aus halb instinktivem Trieb sondern aus bewußtem Willen bedeutender Führer hervorgehen. Durch Nietzsche ist das aktive Verb „werten" üblich geworden; Wert erscheint vielen als „Wertakzent", den man an die verschiedensten Stellen setzen kann.

Diese Ansicht verwechselt jedoch das primäre Erleben des Wertes mit einem sekundären Vorgang, der sich erst über ihm aufbaut. Man hat gegen die Unterordnung der Wahrheit unter den Begriff Wert eingewandt, daß ein Urteil uns zur inneren Anerkennung seiner Wahrheit gleichsam zwingt, daß die Wahrheitsentscheidung uns auferlegt ist. Dieser Einwand wäre nur berechtigt, wenn wir den Wert schüfen. Das aber ist nicht der Fall, auch bei den Werten nicht, die man meist als nur subjektive ansieht. Der gleiche Bratengeruch, der mir, wenn ich hungrig bin, lockend in die Nase steigt, mag mich nach einer starken Mahlzeit anwidern — aber ich kann nichts dazu tun, daß er mir in dem einen Falle angenehm, im andern unangenehm ist. Die Abhängigkeit von meinem psychophysischen Organismus und seinen wechselnden Zuständen darf nicht verwechselt werden mit der Abhängigkeit von meinem Willen[1]. Den Zusammenhang, daß etwas Bestimmtes Träger eines bestimmten Wertes oder Unwertes ist, nenne ich (nach Scheler) Wertverhalt. Der Ausdruck ist nach „Sachverhalt" gebildet, weil Wertverhalt die werthafte Analogie eines Sachverhaltes ist. Zu einem Wertverhalt kann ebenso wie zu einem Sachverhalt eine bestimmte Beschaffenheit meiner selbst gehören — dann muß sie bei vollständiger Erkenntnis in den den Wertverhalt darstellenden Satz aufgenommen werden. Es kann sein, daß ein bestimm-

[1] Vgl. Lotze: Grundzüge der praktischen Philosophie. (Diktate aus den Vorlesungen 2.) 1882. S. 8, — sein Zeugnis ist um so wichtiger, als er die Abhängigkeit des Wertes vom Gefühl behauptet, die vom Willen aber bestreitet. Dazu auch die Polemik gegen den Ausdruck „werten" bei D. v. Hildebrand: Die Idee der sittlichen Handlung. Jahrb. f. Philos. und phän. Forsch. III. 212. (1916.)

Digitized by Google

ter Wertverhalt überhaupt nur bei einer einmaligen, nie wiederkehrenden, auch nicht allgemein begrifflich darstellbaren Lage eines einzigen individuellen Ich auftritt — aber auch ein solcher streng individueller Wertverhalt bleibt etwas, das dem Ich geschieht, das es aufnimmt, annimmt, wird dadurch nicht zu etwas von diesem Ich wollend Hervorgebrachten. Dasselbe was eben von den Wertverhalten festgestellt wurde, gilt auch von der Verschiedenheit der Wertarten; nur ist diese Verschiedenheit vor besonderer Besinnung gewöhnlich nicht explicit erfaßt, sondern lediglich in der Art des Verhaltens wirksam. Daß „sittlich gut" ein anderer Wert ist als „angenehm", macht sich in der ganz verschiedenen Reaktion auf das Verfehlen jedes dieser beiden Werte jedem bemerkbar, der erst einmal auf den Unterschied aufmerksam geworden ist. Entgeht mir etwas Angenehmes, so entsteht Ärger oder verstärktes Streben danach, zeigt sich eine Handlung als nicht sittlich gut, so entsteht Mißbilligung und, wenn es sich um eigenes Tun handelt, Reue. Das hängt gewiß nicht von meinem Willen ab, und auch die ausdrückliche Heraushebung der Unterschiede ist keine Leistung des Willens, sondern des Erkennens; nur in der Bezeichnung durch ein besonderes Wort liegt etwas Willkürliches, aber der Willensakt der Bezeichnung kommt bei jeder Erkenntnisart vor, zeichnet die Werterkenntnis nicht aus.

Erst zu einem bestimmten Wertverhalt, zu einer Klasse von Wertverhalten oder auch zu einer ganzen Wert-Art, die mir ohne Zutun meines Willens gegeben ist, kann ich wollend „Stellung nehmen"; aber der Wertverhalt und erst recht der Wert bleibt davon grundsätzlich unberührt. Der Genuß einer mir schädlichen Speise bleibt angenehm, auch wenn ich mir vorsetze, sie nun nicht mehr zu genießen. Nicht den ihm zugehörigen Wert kann ich dem abgelehnten Genußgut entziehen, sondern nur die Hinwendung zu ihm und seinem Wert unterlassen oder unterdrücken. Wenn ich den Entschluß fasse, künftig die Schönheit der Natur stärker auf mich wirken zu lassen, so schaffe ich damit keinen neuen Wertverhalt, sondern bereite mich nur besser zur Aufnahme einer Klasse von Wertverhalten vor.

Allerdings hat die Stellungnahme zu Werten und Wertverhalten auf das künftige Erleben von Wertverhalten Einfluß, und diese Wirkungen verleihen der bekämpften Meinung Schein-

Digitized by Google

barkeit. Zunächst: was ich mir, sei es aus welchem Motiv immer, zum Willensziel gesetzt habe, dessen Erreichen gewinnt einen eigenen Wert, den der Willenserfüllung. Dieser Wert kann zu einem primären Wert hinzutreten oder ihm entgegenwirken, kann unter Umständen auch einem sonst Wertlosen (z. B. dem Erwerben einer seltenen Marke oder einem Rekord im Zigarrenrauchen) einen sekundären Wert erteilen. Aber was immer dieser Wertverhalt samt den Sachverhalten psychologischer Art, auf denen er gründet, sonst bedeuten mag — jedenfalls ist auch er nicht vom Willen abhängig. Wir können nicht wollen, daß das Verfehlen eines Willensziels uns gleichgültig wird — wir können nur das Wollen unterlassen, wenn wir das Eintreten eines ungünstigen Ausgangs voraussehen. Ferner: die durch unsere Stellungnahme betonten Werte und Wertverhalte werden nun unter günstigeren Bedingungen erlebt — sie treten deutlicher, schärfer hervor, wenn nicht etwa (was auch eintreten kann) jener sekundäre Wert der Willensdurchsetzung die primären Werte, auf die der Wille sich richtet, schwächt oder verdrängt. Die vom Willen abgewiesenen Werte und Wertverhalte endlich können ein verschiedenes Schicksal haben: sie können durch Nichtbeachtung schwächer erlebt werden, aber sie können auch gegen den Widerstand sich verstärkt aufdrängen, etwa wie manche Asketen von sexuellen Versuchungen gepeinigt werden. Diese Folgen der Willensentscheidung für künftige Wertverhalte, mögen sie nun der Willensrichtung entsprechen oder ihr widerstreiten, sind keine Werterzeugungen durch den Willen, sondern nur Wirkungen des Wollens auf seelische Sachverhalte, die für Wertverhalte Bedeutung haben.

Nicht vom Willen des Erlebenden, wohl aber von seiner Beschaffenheit, seinen früheren Erlebnissen und seinem jetzigen Zustande ist sein Wert-Erleben abhängig. Das Wert-Erleben und der Wertverhalt muß dabei unterschieden werden — es gibt Wertverhalte, die wirksam sind, ohne erlebt zu werden; so ist z. B. eine ungesunde Speise ein Übel in bezug auf Gesundheit, auch wenn der die Speise Genießende den Tatbestand nicht kennt. Dagegen ist ein Erlebnis nur angenehm, wenn es im Erleben als angenehm sich aufdrängt: Wertverhalt und Wert-Erlebnis gehören beim Wert „angenehm" zusammen. Beim Wert „gesund" ist das nicht der Fall, weil „Gesundheit" einer Speise

Digitized by Google

eine Wirkungsart ist, die vom objektiven Bestehen eines Sachverhaltes abhängt, nämlich davon, wie die Speise den Organismus beeinflußt. Dieser Sachverhalt kann erkannt werden — dann wird er durch ein wahres Urteil repräsentiert. Die Wahrheit eines Urteils aber ist ein Wertverhalt, der ganz unabhängig davon besteht, ob ein einzelnes erkenntnisfähiges und erkenntnissuchendes Subjekt, ja ob irgendein lebendes Subjekt dieser Art ihn erlebt. Bezeichnet man das Erleben eines bestimmten Wertverhaltes als besondere Werthaltung, so ist beim Werte „wahr" Werthaltung und Bestehen des Wertverhaltes nicht aneinander gebunden, während das beim Werte „angenehm" allerdings der Fall ist. Nur muß man „Werthaltung", die sich im Erleben als solchem zeigt, unterscheiden von der ausdrücklichen Erkenntnis der Werthaltung, die nicht notwendig mit ihr verbunden ist. Dieselben Verhältnisse zeigen sich zwischen dem allgemeinen Erleben einer Wertscheidung oder einer allgemeinen Werthaltung und dem Bestehen einer Wertscheidung. Daß es „angenehme" und „unangenehme" Erlebnisse gibt, ist identisch mit dem Erleben dieses Unterschiedes; wahre und falsche Urteile dagegen gibt es, gleichviel ob alle Erlebenden fähig sind, diesen Unterschied zu machen. Das erlebende Ich erlebt nur dann dem Anspruch des Wertes gemäß, wenn es Güter dieser Werte werthält. Während bei Werten vom Typus „angenehm" die Verschiedenheit der Werthaltung verschiedener Individuen eine nicht weiter zu beurteilende letzte Tatsache ist, werden Werten von der Art der Wahrheit gegenüber die Werthaltungen selbst einem Werturteil unterworfen. In diese Klasse gehören Werte wie sittlich gut, gerecht, ästhetisch wertvoll; wir nennen sie gemäß der üblich gewordenen Erweiterung eines Lotzeschen Sprachgebrauchs „geltende" Werte und im Unterschiede von ihnen die nicht geltenden, die über ihr bloßes Bestehen hinaus keinen Anspruch erheben, „nur daseiende" oder „schlichte".

Schlichte Werte drängen sich wohl dem Subjekt auf, aber dieses Aufdrängen hat etwas Unverbindliches. Ob das Subjekt in seinen weiteren Akten diesem Drängen folgt, sagt über den Wert des Subjektes nichts aus. Ebensowenig liegt in dem schlichten Werte irgend ein Anspruch, daß er bei Gegebenheit desselben Wertträgers wieder auftreten sollte, während jeder gel-

Digitized by Google

tende Wert den Anspruch erhebt, daß sein Träger als Wertträger anerkannt wird, gleichviel wann und wem er sich bietet. Diese Allgemeinheit ist nicht etwa tatsächliche Allgemeinheit. Tatsächlich dürften die Menschen über gewisse Annehmlichkeiten einiger sein als über irgendwelche Träger geltender Werte, wenn man von einigen „selbstverständlichen" wahren Urteilen absieht. Vielmehr der Akt der Werthaltung selbst enthält den Anspruch seinem Sinne nach, ganz gleichviel, wie es mit der Erfüllung des Anspruchs steht.

Die Art, in der das Gelten sich erlebnismäßig bemerkbar macht, ist bei verschiedenen Werten verschieden. Das als wahr erkannte Urteil muß anerkannt werden, sollen und müssen fallen hier bei wirklichem Erkennen zusammen; die sittlich gute Handlung soll ausgeführt werden, die Forderung tritt dabei als praktische, als Imperativ auf; dagegen sind ästhetische Werte zunächst nur Prinzipien der Beurteilung, sei es für eine Beschaffenheit des Leibes, der Seele, eines Erzeugnisses, sei es für eine tatsächliche Werthaltung, den „Geschmack". Auf diese Verschiedenheiten ist hier nur hinzuweisen, damit aus ihnen nicht ein Einwand gegen die grundlegende Unterscheidung von schlichten und geltenden Werten abgeleitet werde — ihre nähere Untersuchung gehört in die Systematik. Eine eigentümliche Stellung zu dem Unterschied zwischen schlichten und geltenden Werten nehmen die Wirkungswerte ein, die abgeleiteten Werte, die von einem ursprünglichen abhängen, wie „nützlich". Daß etwas in bestimmtem Sinne (z. B. für Gelderwerb oder für angenehmes Leben oder für die Gesundheit) nützlich ist, beruht, wie schon ausgeführt, auf dem Bestehen von Sachverhalten oder auf dem Gelten bestimmter wahrer Urteile. Der Wert des Zieles dagegen, für das etwas nützlich ist, kann ebensowohl schlichter wie geltender sein. Mikroskope sind nützlich für wissenschaftliche Erkenntnis, Gewürze für den Wohlgeschmack von Speisen. Ganz unabhängig von der Wertart des Ziels unterliegt also das Verhältnis des Mittels zum Ziel einer Beurteilung unter dem Wert „Wahrheit". Demgemäß kann das Verhalten eines, sich ein Ziel setzenden Wesens nach der Richtigkeit oder Falschheit der gewählten Mittel als klug oder unklug beurteilt werden, ganz unabhängig davon, ob das Ziel nur schlichten Werten untersteht, ob es im Sinne geltender Werte ein Gut oder ein

Digitized by Google

Übel ist. Es zeigt sich, daß der Geltungsgehalt dieser Wirkungswerte an den Wahrheitswerten haftet, die in sie eingehen.

Auch die geltenden Werte hängen mit dem Subjekt zusammen — sie sind „Werte" nur, weil sie für Subjekte gelten. Aber das Subjekt erweist sich gerade an den geltenden Werten als nicht einfach. Wenn ich mein eigenes Handeln auf seine Sittlichkeit hin prüfe, mache ich das, was zu mir gehört, zum Gegenstand — ich der Prüfende bin zugleich das geprüfte Wesen und bin es nicht; denn ich soll mir unparteiisch gegenüberstehen. Ziel dieser Prüfung ist, ob ein an sich auf Werte bezogenes Tun in einer neuen Richtung Wert oder Unwert trägt.

Die Scheidung, Wertschichtung dringt in das konkrete Subjekt selbst ein, oder richtiger gesagt, sie wird inner-subjektive Bewegung. Am Beispiel des Erkennens kann man sich das deutlich machen. Erkennen heißt, sich über die Zustimmungen und Ablehnungen, die durch die eigene Stellung und Neigung bedingt sind, erheben zu solchen, die nur noch von dem Erkenntniszusammenhange und den Grundsätzen des Erkennens abhängen, heißt nicht mehr als Peter oder Paul, sondern etwa als reiner Physiker oder reiner Historiker urteilen, sich in seinen Urteilen über seine Individualität erheben, so daß jeder Erkennende, soweit er rein erkennt, demselben Urteil zustimmen muß. Das reine Erkennen, das in jedem Erkennenden das gleiche sein soll, läßt sich als rein erkennendes Subjekt ausscheiden. Dieses reine, überindividuelle, erkennende Subjekt ist kein allgemeiner Begriff zu tatsächlich existierenden Subjekten, sondern es ist jedem individuellen nur in Zielstellung gegeben. Man erkennt hieraus, daß nicht immer das ganze konkrete Ich Wertzentrum ist. Das konkrete Ich ist Einheit vieler verschiedenartiger Stellungnahmen, sein Wert hängt von seinem Verhältnis zu diesen mehr als individuellen Ichformen ab. Eine ähnliche Trennung in meinem Selbst zeigt sich bereits bei jeder Willensentscheidung: ich der Entscheidende trete meinen eigenen Werterlebnissen gegenüber und beurteile sie nach Werten, die mir jetzt übergeordnet erscheinen, mag es sich nun um bloße Nützlichkeit, mag es sich um geltende Werte handeln. Als wollender, entscheidender Mensch wende ich mich unter Umständen gegen Werte, die ich doch selbst erlebe und im Erleben anerkenne. Die Möglichkeit, sich selbst gegenüber zu treten, ist die Grundeigen-

Digitized by Google

schaft des Ich; so wird deutlich, wie eng die Wertlehre, insbesondere die Lehre vom Unterschied zwischen schlichten und geltenden Werten zusammenhängt mit der Einsicht in die Natur des Ich.

9. Erlebtes Du und Wert.

Den Unterschied zwischen schlichten und geltenden Werten mit dem Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft zusammen zu bringen, liegt nahe: was die soziale Umwelt vom Einzelnen verlange, das gelte für ihn. Es bedarf geringer Überlegung, um einzusehen, daß diese einfache Gleichsetzung nicht zutrifft. Sitten und Einrichtungen einer Gemeinschaft unterstehen wertgeleiteter Kritik so gut wie Meinungen und Handlungen des Einzelnen; auch weicht das, was der Einzelne als gültig anerkennt, von dem Urteil seiner Umgebung vielfach ab, besonders wenn es sich um einen freigewordenen, selbständig urteilenden Menschen handelt. Aber eine falsche Formulierung abweisen heißt nicht das in ihr Gemeinte erledigen. Es besteht ein Zusammenhang zwischen der Mehrschichtigkeit des Ich, der Möglichkeit, sich selbst gegenüberzutreten, die mit den geltenden Werten verbunden ist, und dem sozialen Leben. Um diesen Zusammenhang wenigstens vorläufig genauer zu erkennen, gehen wir auf das soziale Urphänomen, auf das Erleben des Du als unseres Gleichen zurück.

Wenn wir versuchen, uns in die Entwicklung des Menschen zu versetzen, so kommen wir zu der Ansicht, daß „Ich" und „Du" sich gleichzeitig und miteinander ausbilden. Das erste Objekt, das der Säugling fixiert, pflegt das Auge eines anderen Menschen zu sein; das erste, was er erfährt, ist seine Abhängigkeit von anderen. So hebt sich das eigene Selbst, das Zentrum des Begehrens und Sichbewegens, ab von anderen Selbsten; und später erkennt das Kind seine besonderen Stärken und Schwächen durch den Umgang mit anderen, den Vergleich mit ihnen. Darin liegt eine beginnende Loslösung des urteilenden Ich von sich selbst, und wie wichtig dies für die Menschwerdung ist, zeigt die Ausdehnung des Rollenspiels im kindlichen Leben an: das Kind übt sich gleichsam darin, sich anderem gleichzusetzen, sich in etwas anderes zu verwandeln, über sich selbst hinauszukommen. Im Spielen einer andern Rolle trennt sich das Ich

Digitized by Google

von sich selbst, es weiß sich von dem gespielten Andern verschieden und ist doch dieses Andere. Das ist die Haltung, von der aus wir andere verstehen lernen — der andere ist uns kein „Es", sondern ein „Du", einer, der mich anspricht und den ich anspreche. Dieses Ergebnis der Entwicklung ist uns wichtig, nicht die Entwicklung als solche. Die genetischen Überlegungen sind ein Rüstzeug, um das, worauf es ankommt, zu erreichen, keine Grundlage, auf der wir weiterbauen. Die folgende Analyse ist darum logisch-sachlich, nicht genetisch, auch nicht deskriptiv.

Einen Anderen als ein „Du" sich gegenüber wissen schließt ein ihn als Seinesgleichen anerkennen. Das heißt nicht notwendig ihn lieben; auch wenn ich ihn nur als Helfer für eigene Zwecke gewinnen, ja sogar wenn ich ihn überlisten will, muß ich mich in seine Art, die Dinge anzuschauen und vor allem in seine Werthaltung versetzen. Damit bereits höre ich auf, für mich das einzige Wertzentrum zu sein. Erst recht tritt das ein, wenn ich mich mit einem anderen über etwas vertrage, ihn zur Zusammenarbeit gewinne oder die Grenzen des jedem Zukommenden verabrede. Jedes Sichvertragen enthält logisch-sinnhaft (nicht etwa: als explicites Erlebnis) einen Vertrag, und in jedem Vertrage stellen sich die ihn Abschließenden unter ein gleiches Gesetz. Damit ist aber neben den beiden Wertzentren des Ich und des Du ein drittes beiden übergeordnetes gegeben, vor dem gleichsam der Vertrag geschlossen wird, das Vertragstreue von beiden fordert. Wie ich mich auf den Standpunkt des Du stelle, so auch auf den dieses übergeordneten Zentrums. Daß ich mich mir gegenüberstelle, bedeutet nun mehr als nur Objektivierung meiner Eigenschaften, meines Leibes, meiner Neigungen und Abneigungen, es bedeutet: Beurteilung meiner selbst vor einer Instanz, die doch auch „ich" ist. Gegenüber der verbreiteten, bei der modischen Abkehr vom Idealismus heute herrschenden Meinung, das „überindividuelle Ich" sei ein Hirngespinst, ist es doppelt und dreifach wichtig, dieses als in realen, allbekannten Erlebnissen sinnhaft mitgesetzt aufzuweisen. Jedes Urteil über Gerechtigkeit, ja jedes Empörtsein über eine Ungerechtigkeit, zumal wenn sie nicht mich, sondern einen anderen verletzt, enthält es schon. Und man weiß, wie empfindlich Kinder gegen Ungerechtigkeiten sind.

Auch in dieser Hinsicht verhält sich „Wahrheit" wie andere

Digitized by Google

geltende Werte. Man kann sich das an jedem Gespräch verdeutlichen, in dem sich Menschen verschiedener Meinung über etwas zu einigen suchen. Jeder ist zunächst von der Richtigkeit seiner Meinung überzeugt, aber jeder nimmt zugleich an, daß auch der andere überzeugt ist, Recht zu haben, und (wenigstens wenn es sich um ein aufrichtiges Gespräch zwischen Gleichen handelt) daß auch der andere urteilsfähig ist. Nun verteidigt jeder seine Meinung, hört die des andern, ist (falls es ihm auf Wahrheit, nicht auf Rechtbehalten ankommt) bereit, seine Meinung zu ändern, d. h. unterwirft sie nicht etwa der Ansicht des anderen, sondern einer Instanz, die er wie der andere in sich verwirklichen will und zu können hofft, dem Urteil des rein erkennenden Ich.

Die Möglichkeit, sich andern gleichzustellen, setzt gemeinsame Werte voraus, mögen das nun schlichte Werte, z. B. des Angenehmen sein, die ich als für den anderen ebenso wie für mich vorhanden weiß, oder geltende Werte, denen ich mein wie sein Belieben unterordne. Andererseits erweitert sich mein Wertnehmen dadurch, daß das Verhalten, die Ansprüche oder die Anrede des Du mich auf Werte hinweist, die ich aus mir selbst heraus nicht wertgenommen habe. So führt diese erste, einführende und durchaus vorläufige Betrachtung der Wertverhalte auf Probleme der Wert-Erkenntnis. Diese sollen nunmehr grundsätzlich behandelt werden. Erst so darf man hoffen, über das Vorläufige hinauszukommen.

Zweites Kapitel.

Wert-Erkenntnis.

Erster Abschnitt.

Aus der allgemeinen Erkenntnislehre[1].

10. Sinn-Analyse und Rechtfertigung.

Nach den ersten Bestimmungen des Gegenstandes und der Aufzeigung einiger Grundprobleme soll nun untersucht werden,

[1] Dieser erste Abschnitt ist nötig, damit die Darstellung in sich geschlossen und verständlich bleibt. Ich hebe aus der allgemeinen Erkenntnislehre nur das dafür Ge-

Digitized by Google

wie Wert-Erkenntnis möglich ist und was sie bedeutet. Diese Einfügung der Erkenntnislehre zwischen zwei Darstellungen der Sache selbst, eine vorbereitende und eine wissenschaftlich strenge, ist nötig, weil über eine bestimmte Erkenntnis nicht geredet werden kann, ehe das zu Erkennende wenigstens als Gegenstand und Problem vor Augen steht, während eine eigentlich philosophische Darstellung erkenntnistheoretisch fundiert sein muß.

Erkenntnislehre setzt Erkenntnis als ihr Material voraus und soll doch Erkenntnis begründen — so wiederholt sich hier die Schwierigkeit des Anfangs. Eine erste Lösung bietet sich dar, wenn man die Bedeutung von „voraussetzen" analysiert und dabei verschiedene Arten von „Vorausgesetztheit" unterscheiden lernt. Die Existenz von Erkenntnisansprüchen und ein eingeschlossenes, nicht auseinandergefaltetes Wissen um das, was Erkenntnis ist, wird vorausgesetzt, dagegen ist das Recht dieser Ansprüche zunächst nicht bejaht, sondern in Frage gestellt. Erkenntnis ist, so läßt sich das auch formulieren, thematisch vorausgesetzt, in bezug auf ihre Geltung aber Problem, nicht Voraussetzung der Untersuchung. Dagegen sind in allen Einzelwissenschaften die Grundsätze dieser Wissenschaften als geltend vorausgesetzt. Wenn die Erkenntnistheorie nach Kants berühmter Formel überall die „quaestio juris" stellt, so ist die Tatsache, daß der Rechtsanspruch erhoben wird, im Thema enthalten. Aber die Entscheidung der Rechtsfrage setzt einen Rechtsgrund voraus, aus dem heraus sie gefällt werden soll — daher ist durch die Unterscheidung der zwei Arten von Vorausgesetztheit zwar die Frage schärfer gestellt, für die Lösung aber noch nichts gewonnen. Die Frage geht auf den letzten Rechtsgrund des Erkennens; dieser kann nicht auf anderes begründet werden, weder auf andere Erkenntnis, die immer von der „letzten" von ihr zu begründenden abhängig wäre, noch auf Außererkenntnismäßiges, da dies, um Erkenntnis zu begründen, selbst bereits die Form der Erkenntnis angenommen haben müßte. Also muß der letzte Rechtsgrund in sich selbst begründet sein. Er soll gegen Zweifel und Anfechtung gefeit

brauchte heraus, gebe fragmentarisch, was ich in meiner „Theorie der Dialektik" (1923), zum Teil schon in den „Voraussetzungen und Zielen des Erkennens" (1908) näher begründet habe. Auf das Verhältnis zu Vorgängern und Mitarbeitern kann ich dabei nicht eingehen.

Digitized by Google

sein, daher existiert er, wenn es Unbezweifelbares, d. h. solches gibt, dem gegenüber Zweifel sinnwidrig wäre. Das ist der Fall. Wer Erkenntnis leugnet, der erkennt damit den Satz, daß es keine Erkenntnis gibt, als wahr an, widerspricht sich also selbst. Auch wenn er sich damit hilft, daß er die Möglichkeit der Erkenntnis für zweifelhaft, unbeweisbar und unwiderlegbar, erklärt, liegt darin eine Behauptung. Wer sich überhaupt auf eine Erörterung über die Möglichkeit des Erkennens oder über die Berechtigung des Unterschiedes zwischen wahr und falsch einläßt, der hat damit schon das Recht dieser Unterscheidung und jene Möglichkeit anerkannt. Er hat ferner auch gewisse Grundsätze des Erkennens anerkannt, ohne daß vorläufig feststünde, welches diese Grundsätze sind. Diese zuerst von Platon siegreich gegen die radikale Skepsis durchgeführte Begründung der Erkenntnis aus sich selbst werde als Selbstgarantie des Erkennens zusammengefaßt.

Wenn das Recht der Erkenntnis allgemein aus ihr selbst heraus gesichert ist, dann wird auch Tragweite und Grenze dieses Rechts nur durch Analyse der Erkenntnis bestimmt werden können, nicht durch irgendwelche der Erkenntnis äußerlichen Untersuchungen. Analyse aber ist immer und notwendig bestimmt durch den leitenden Gesichtspunkt, unter dem analysiert wird. Dieser Gesichtspunkt fällt dort, wo er wesentlich zur Sache gehört, zusammen mit dem Grunde der Abgrenzung des Gegenstandes. Wirkliche Erkenntnis ist immer ein seelischer Vorgang, sie ist durch Fragestellung, sprachliche Ausdrucksmittel usf. einem historischen Zusammenhang eingefügt und sie bedarf der Zusammenarbeit vieler, hat also sozialen Charakter. Daher läßt sich wirkliche Erkenntnis unter psychologischen, historischen, soziologischen Gesichtspunkten analysieren. Aber diese Betrachtungsarten rechtfertigen die Abgrenzung der Erkenntnis nicht — psychologisch stehen die Vorgänge bald der bloßen Reproduktion, bald der umbildenden Phantasie nahe, historisch zeigen sie sich mit religiösen, künstlerischen, wirtschaftlichen Entwicklungen unlöslich verbunden, soziologisch spielen die allgemeinen Gesetze der Partei- und Sektenbildung hinein. Vielmehr Erkennen als Vorgang ist dadurch abgegrenzt, daß es Wahrheit will; Erkenntnis als Ergebnis dieses Vorgangs beansprucht, wahr zu sein, ihr Sinn liegt in der Beziehung auf

Digitized by Google

den Wert „Wahrheit". Da also Erkenntnis durch ihren „Sinn" abgegrenzt ist, muß die ihrer Abgrenzung entsprechende Analyse Sinn-Analyse sein. Ferner ist in diesem Falle nicht, wie sonst oft bei Sinn-Analysen (z. B. von Rechtssätzen, Staatseinrichtungen, Sitten), der sinnbestimmende letzte Wert (oder: die Mehrheit solcher Werte) erst zu suchen; vielmehr wenn etwas Erkenntnis ist und soweit es Erkenntnis ist, dann und insoweit ist seinen Sinn vom Werte „Wahrheit" her zu bestimmen. Die wesentliche Sinn-Analyse der Erkenntnis, von der aus die Rechtsfragen zu entscheiden sind, wird also selbst bereits unter der selbstgarantierten Geltung des leitenden Wertes „Wahrheit" vollzogen. Die beiden Probleme der Erkenntnislehre: Recht und Aufbau des Erkennens stehen mit einander in engster Wechselbeziehung.

11. Utraquismus und Positivität.

Alles Erkennen ist Erkennen von etwas, das nicht durch das Erkennen hervorgebracht ist, aber alles Erkennen strebt zugleich, dies Etwas zu einem Erkannten zu machen, d. h. es den Formen des Erkennens zu unterwerfen. In jedem Urteil wird etwas bejaht oder verneint; die Gesetze, durch die „ja" und „nein" in ihrem Verhältnis zueinander bestimmt werden, die Sätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten, sind in jedem Urteil vorausgesetzt. In jedes Urteil gehen „Gegenstände" ein, d. h. Inhalte, die als mit sich identisch und als gegen alles andere abgegrenzt gedacht werden. Das jedoch, was in der Form der Identität gedacht wird, ist nicht aus dieser Form ableitbar. Es gibt kein rein rationales Erkennen; sogar der Satz: „A ist identisch A", setzt voraus, daß es beliebigen, identisch festhaltbaren Inhalt gibt, er sieht nicht etwa von gegebenem Inhalt überhaupt, sondern nur von der Besonderheit jedes bestimmten Inhalts ab. Alles Denken nimmt etwas auf, das zunächst und in sich ihm vorgegeben, ihm fremd ist, aber Denken ist eben „Aufnehmen", d. h. Bestimmen, Unterscheiden, Festhalten dieses Inhalts — das Denkfremde wird dem Denken unterworfen. „Erkennen" wird aus solchem Aufnehmen, wenn das Aufgenommene an seinen „Ort", d. h. in richtige Beziehung zu allem anderen gebracht wird — die Idee dieser Ord-

Digitized by Google

nung stammt nicht aus dem Aufgenommenen, aber sie erfüllt sich nur mit Hilfe der Besonderheit des Aufgenommenen. Bis in den einfachen Gegenstand und in das einfache Urteil hinein durchdringen, verbinden sich so Momente der Denkform und des Denkfremden, Momente, die nur in Korrelation zueinander erkannt werden können.

Diese Sätze, die die Grundstruktur alles Erkennens wiedergeben, müssen in einer allgemeinen Erkenntnislehre bewiesen und vollkommen geklärt werden — hier sind sie nur als Lehnsätze aufzunehmen. Wir bezeichnen die in ihnen ausgesprochene doppelte Abhängigkeit jeder Erkenntnis von den Formen des Denkens und von der vom Denken nur aufgenommenen, nicht hervorgebrachten, in diesem Sinne also „denkfremden" „Gegebenheit" als „Utraquismus" des Erkennens.

Wenn Erkennen seine Inhalte aufnimmt, nicht erzeugt, dann kann es auch keinen gegebenen Inhalt vernichten. Der Inhalt ist rein als solcher gegen Anfechtung und Zweifel ebenso geschützt wie die letzten Grundsätze des Denkens. Das wird nur deshalb häufig verkannt, weil der ins Erkennen eingehende Gegenstand kein reiner Inhalt mehr, sondern immer schon ausgesondert, unterschieden, verglichen ist — und ob die damit behaupteten Relationen zu anderen Inhalten richtig sind, das allerdings unterliegt dem Zweifel, der Anfechtung, muß durch Untersuchung festgestellt werden. Daß Zwiebel beim Essen ein eigentümliches Erlebnis hervorruft, läßt sich nicht bezweifeln, wohl aber, daß dies Eigentümliche „Geschmack" ist, d. h. mit denselben Organen wie „süß" oder „sauer" aufgenommen wird oder zu demselben Qualitätskreis gehört. Die Physiologie und Psychologie verneinen das aus Gründen und weisen die Eigentümlichkeit des Zwiebel-Erlebnisses dem Geruchsinn zu. Auch wenn in der Hypnose unter dem Einfluß einer Suggestion ein Mensch beim Beißen in einen Apfel Zwiebel schmeckt, wird nicht sein Erlebnis als reine Gegebenheit bezweifelt; es wird nur nachgewiesen, daß dies Erlebnis nicht durch Wahrnehmung der Geruchstoffe der Zwiebel zustande gekommen ist. Was einem Erkennenden in irgend einer Weise positiv gegeben ist, läßt sich durch kein Erkennen beseitigen; es ist vielmehr Aufgabe des Erkennens, es in seiner Eigenart und in seinen richtigen Be-

Digitized by Google

ziehungen dem Ganzen des Erkennens einzuordnen. Diese Einsicht zeigt zugleich eine Asymmetrie zwischen den beiden Entscheidungen ja und nein, deren Verhältnis zueinander im übrigen durch die Sätze vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten als ein symmetrisches festgestellt wird.

Das wird deutlicher, wenn man das Verhältnis von Gegenstand und Urteil hinzunimmt. Ein isolierter Gegenstand („blau", „sauer", „Viereck" usw.) ist noch keine vollständige Erkenntnis, d. h. ihm kann noch nicht der Wert „wahr" oder der Unwert „falsch" zugeschrieben werden; erst eine Beziehung dieses Gegenstandes zu einem anderen bildet die „Materie" eines Urteils, zu der dann die Entscheidung, Bejahung oder Verneinung, hinzutreten muß, damit das Urteil selbst zustandekommt; dieses erst beansprucht, Erkenntnis zu sein und kann wahr oder falsch sein. Die Asymmetrie zwischen Bejahung und Verneinung zeigt sich nun darin, daß es eine allgemeine Beziehung gibt, die von jedem Gegenstand, welcher Art er auch sei, bejaht werden muß: die Beziehung zum Denken überhaupt. Sie kann für einen beliebigen Gegenstand „x" in der Formel: „x ist Gegenstand des Denkens" oder „x ist gedacht" ausgesprochen werden. Nennt man einen Satz, der die Form einer Urteilsmaterie hat, in dem aber mindestens ein Glied unbestimmt gelassen ist, mit B. Russell eine Urteilsfunktion[1], so ist der Satz „x ist Gegenstand des Denkens" eine Urteilsfunktion, die für jedes denkbare x bejaht werden muß. Dieser Grenzfall der Urteilsfunktion gibt der Bejahung ein Vorrecht vor der Verneinung, er zeigt die Prävalenz des Positiven. Erst speziellere Beziehungen können sinngemäß verneint werden. Doch gibt die allgemeinste, unbestimmteste Beziehung, die zum Denken, dem Gegenstand x noch keine Stelle im Ganzen der Erkenntnis, sondern nur den Anspruch auf eine solche. Vollständige Bestimmung der Stelle ist gleichbedeutend mit Erkenntnis des Gegenstandes. Jeder Satz, der dem nur Erlebbaren in irgend einer Hinsicht seine Stelle anweist, sei es daß er die Inhalte vergleichend bestimmt, sei es daß er ihre Zugehörigkeit zu einem raum-zeitlichen Ort behauptet, sei es in

[1] The Principles of Mathematics I. Cambridge 1903, S. 19. § 22. Der Sache nach, aber ohne den Terminus, hat schon Bolzano diesen Begriff gebildet. Vgl. Wissenschaftslehre II. 78 § 147. (1837.)

Digitized by Google

irgend einer anderen Art, ist Urteilsmaterie, die der Bejahung und Verneinung gleichermaßen fähig ist. Verneinung bedeutet, so gesehen, Fortweisung von einer nicht zugehörigen Stelle. Der Prävalenz des Positiven tritt ergänzend zur Seite die kritische, d. h. scheidende, fortweisende Kraft der Negation. Der Gegenstand (oder das Erlebnisfundament des Gegenstandes), der so von einer Stelle fortgewiesen ist, ist damit nicht aus dem Ganzen der Erkenntnis ausgeschaltet; vielmehr schließt jedes negative Urteil die Aufgabe ein, dem Gegenstand, von dem eine Beziehung negiert wird, durch eine andere Beziehung seine Stelle positiv zu bestimmen.

12. Aufbau der Erkenntnis.

Die Probleme der Werterkenntnis, um derentwillen wir diese Ausführungen aus der allgemeinen Erkenntnistheorie hier aufnehmen, betreffen werdende Wissenschaft. Aber das Sinnverständnis und die Rechtfertigung werdender Wissenschaft orientiert sich an der Idee vollendeter Erkenntnis. Von ihr also ist auszugehen, d. h. von einer in sich geschlossenen Theorie. In sich vollendet kann nur eine Theorie sein, in deren Ausbau keine neuen, d. h. nicht von vornherein festgelegten Irrationalitäten auftreten, oder in der alles Irrationale rationiert ist. Diese Bedingung ist notwendig; über sie hinauszugehen in der Richtung, daß überhaupt nichts Irrationales in die Theorie einträte, ist unmöglich, da das dem Utraquismus aller Erkenntnis widerspräche. Die Frage, wie die Aufnahme gerade dieser Irrationalitäten zu rechtfertigen ist, hängt augenscheinlich von der Bedeutung der ganzen Theorie für das Gesamterkennen ab, überschreitet also bereits die geschlossene Theorie, die (mindestens für den endlichen Intellekt) nur als besondere Theorie, d. h. als Theorie, die nicht das Ganze sondern nur einen Teil der Erkenntnis umfaßt, denkbar ist. Wir lassen diese Grenzprobleme, die z. B. in der „Grundlagenkrisis" der Mathematik hervortreten, hier zunächst beiseite, nehmen also die „Axiome" der Theorie hin und fragen nach deren innerem Aufbau.

Eine vollendete Theorie enthält nur vollkommen abgegrenzte und in ihrer Struktur durchschaute Gegenstände, d. h. Begriffe im strengen Sinne des Wortes (durch und durch Begriffenes). So

Digitized by Google

weit es sich dabei um zusammengesetzte Begriffe handelt, müssen sie in Urteilen der Theorie selbst gerechtfertigt sein. Die letzten Gegenstände der Theorie sind grundsätzlich festgelegt, d. h. von ihnen tritt in die Theorie nur ein, was in den sie bestimmenden Voraussetzungen der Theorie enthalten ist. Welchen Erkenntniswert diese Grundsätze haben, hängt von den Ansprüchen der Theorie ab. Ist sie nur als konsequente Durchbildung alles dessen gemeint, was aus bestimmten, an sich beliebigen Voraussetzungen folgt, so sind die Grundsätze bloße Annahmen, soll dagegen die Theorie Bedeutung über sich selbst hinaus haben, so machen die Grundsätze auf Wahrheit Anspruch, sei es, daß sie apriorische „Axiome" sind, sei es, daß sie, obwohl an sich Empireme doch für die Theorie wie Axiome behandelt werden. (Das Letzte ist bei manchen Voraussetzungen physikalischer Theorien nach herrschender Ansicht der Fall.) Die Grundsätze legen die Relationen fest, in denen die letzten Gegenstände der Theorie zu einander stehen, und alles Weitere baut sich mit Hilfe dieser Relationen auf. So trägt der Inbegriff der Axiome die ganze Theorie, jeden Gegenstand und jede Relation. Umgekehrt aber beweist die durchgeführte Theorie erst, daß dieser Inbegriff von Axiomen notwendig und hinreichend, daß er widerspruchsfrei und fruchtbar ist.

Der logische Aufbau einer Theorie ist danach dreistufig: Gegenstände, die noch nicht Erkenntnisse sind, werden in Urteilsmaterien miteinander verbunden, die Entscheidung einer solchen Urteilsmaterie ist eine elementare Erkenntnis; das einzelne Urteil hat seine Stelle und seinen Sinn erst im Urteilszusammenhang. Aber es wäre falsch, die e i n e Richtung, die diese Reihenfolge angibt, für angemessene Wiedergabe des logischen Zusammenhangs zu halten. Die Abgrenzung und Bestimmung der Gegenstände setzt Urteile voraus, und zwar nicht vereinzelte Urteile, sondern den ganzen Zusammenhang, in dem sie stehen. Eine vollkommene Theorie gleicht einem echten Gewölbe, das sich erst trägt, wenn der Schlußstein eingesetzt ist, in dem man also den am meisten getragenen Stein ebenso braucht, wie den untersten, am meisten tragenden, damit das Ganze nicht zusammenstürzt. Schon während des Baues eines Gewölbes ist auf den Schlußstein gerechnet: das Lehrgerüst hat Gewölbeform und kann entfernt werden, wenn der Schlußstein

Digitized by Google

eingesetzt ist. Das alles gilt auch dann, wenn die Theorie lediglich ihrer inneren Konsequenz und ihres Reichtums wegen ausgebaut wird, wenn also die „Axiome" nur die Dignität von „Spielregeln" haben; auch im Schachspiel sind die Figuren definiert durch die Beziehungen, in die sie zu einander und zu den Feldern des Brettes treten können, auch in ihm haben die angenommenen Bestimmungen ihre Widerspruchsfreiheit, Vollständigkeit und Fruchtbarkeit durch das Ganze der Spieltheorie bewährt. Begnügt man sich nicht mit der inneren Konsequenz, sondern verlangt eine Erkenntnis von etwas, das außerhalb des geschlossenen Systems vorhanden ist, in der Geometrie etwa die vollständige Beherrschung der Lage- und Maßbeziehungen unseres Raumes, so treten Forderungen hervor, die wir schon angedeutet aber zunächst beiseite gelassen haben. Die Gegenstände müssen sich dann zugleich im zu Beherrschenden aufweisen lassen, die Axiome müssen für das zu Beherrschende gelten, das Ganze des zu Beherrschenden muß von dem Ganzen der Theorie gedeckt werden. Die in sich geschlossene Theorie wird also zugleich beurteilt nach einer über sie hinausweisenden Leistung, es entstehen Probleme, die der Theorie als solcher nicht angehören, die ihre Grenzen überschreiten, ihr transzendent sind. Es ist noch ein rein mathematisches Problem, ob ein Inbegriff von Axiomen in bezug auf eine Theorie notwendig, hinreichend und ob er widerspruchsfrei ist, nicht mehr jedoch, welchen Erkenntniswert die Axiome und die ganze Theorie besitzen.

Jede Theorie, die „etwas" erkennen will, ist trotz ihrer Geschlossenheit an etwas normiert, was außerhalb ihrer steht, wie z. B. der theoretische Physiker abwarten muß, ob das Experiment seine Folgerungen bestätigt. Dieses Verhältnis spricht sich in einem Doppelsinn aus, der den Ausdruck „Gegenstand der Erkenntnis" schwierig macht. Ein Urteil einer vollständigen Theorie enthält nur Gegenstände, die in ihr definiert und vollkommen erkannt sind — aber sofern diese Theorie etwas außer ihr Stehendes erfassen will, ist ihr „Gegenstand" dieses außer ihr Befindliche, und es ist ihre Aufgabe, den „äußeren Gegenstand" vollständig zu erfassen und die „inneren Gegenstände" durch Aufweisung am äußeren Gegenstand zu rechtfertigen. So notwendig es ist, inneren (aufgenommenen) und äußeren (aufzunehmenden) Gegenstand auseinander zu

Digitized by Google

halten, so wenig ist mit der bloßen Unterscheidung beider getan, wenn nicht hinzugefügt wird, daß und wie sie zusammengehören. Dieses „wie" ist in verschiedenen Arten von Erkenntnis verschieden und seine nähere Bestimmung ist eine der wichtigsten Aufgaben der besonderen Wissenschaftstheorien[1].

Diese Einsichten in den Aufbau der Erkenntnis sind wichtig für den Aufbau jeder besonderen Erkenntnislehre. Die Dreistufigkeit wird dabei ebenso zu berücksichtigen sein wie die Angewiesenheit jeder der drei Stufen auf die beiden anderen, die Tendenz der Erkenntnis zur in sich geschlossenen Theorie ebenso wie die Transzendenz jeder Theorie, die „etwas" erkennen soll. Auf die Wert-Erkenntnis sind jedoch diese Einsichten erst anwendbar, wenn deren besondere Stellung im Ganzen des Erkennens gefunden ist.

Zweiter Abschnitt.

Eigenart der Wert-Erkenntnis.

13. Die zwei Erkenntnisziele (Rationalität und Vollständigkeit).

Die Existenz des äußeren Gegenstandes zeigt bereits an, daß Rationalität nicht das einzige Ziel des Erkennens ist, sondern daß die Theorie zugleich einem von ihr Unabhängigen gerecht werden soll. Das so gestellte Problem ist hier nicht in seinem vollen Umfang zu behandeln, sondern mit besonderer Zuspitzung auf das Wert-Erkennen; daher kann unerörtert bleiben, ob auch reine Mathematik einen äußeren Gegenstand besitzt. Obwohl Werte für sich genommen nicht „wirklich" sind, obwohl auch das Bestehen des Wertes nicht mit seinem Erlebtwerden zusammenfällt, ist doch die Bedeutung des Wertes in unserem Erleben und in seiner Beziehung zur Wirklichkeit zu erfassen. Es ist nur scheinbar ein Umweg, wenn die Stellung der geschlosse-

[1] Daß alle räumlichen Bilder, wie „umfassen", „ergreifen", „innerer und äußerer Gegenstand", für die Beziehungen des rationalen zum irrationalen Moment der Erkenntnis unpassend sind, werde doch ausdrücklich hervorgehoben. Ernst Cassirer in seiner „Philosophie der symbolischen Formen" weist immer wieder den Fehler nach, der darin liegt, daß Bedeutungsverhältnissen ein Verhältnis untergeschoben wird, wie es zwischen Dingen oder Vorgängen besteht (vgl. z. B. III, 350). Alle dinghaften, insbesondere räumlichen Ausdrücke für Erkenntnisrelationen werden hier und im folgenden ausdrücklich unter Vorbehalt ihrer Inadäquatheit gebraucht.

Digitized by Google

nen Theorie zur Wirklichkeitserkenntnis und ihre dabei hervortretende Ergänzungsbedürftigkeit erörtert wird.

Will man die inhaltliche Seite des Erkenntniszieles unabhängig von allen außer-erkenntnismäßigen Einflüssen, unabhängig auch von den Grenzen menschlichen Lebens vollständig formulieren, so kann man nur sagen: alles, was sich in den Erlebnissen der Menschen findet und alles, worauf diese Erlebnisse hinweisen, kurz alles, was überhaupt Inhalt und Gegenstand erkennenden Bewußtseins werden kann, soll auch erkannt werden. Auch so noch ist der erkennende Intellekt gedacht als auf erkenntnisfremden Stoff angewiesen, d. h. nicht als schöpferischer Intellekt; aber für einen „intellectus archetypus", der in sich vollendet und von der Zeit unabhängig wäre, gibt es nicht mehr Streben und Ziel, d. h. nicht mehr „Erkennen" in einem dem unseren vergleichbaren Sinne. Das diskursiv erkennende Wesen ist als solches zeitlich — obwohl die Erkenntnisse unzeitlich gelten. Damit gewinnen ihm gewisse Erkenntnisse eine größere Wichtigkeit und Dringlichkeit als andere. Denkt man aber das diskursiv erkennende Wesen unsterblich, d. h. unbegrenzte Zeit ihm zur Verfügung stehend, so bleibt das Ideal der Vollständigkeit in anderem Maße erhalten als für sterbliche erkennende Intellekte. „Unwichtigkeit" einer Erkenntnis könnte ein unsterbliches Wesen die Forschung nach ihr wohl aufschieben, nicht aber ausschließen lassen. Schon durch die partiale Unsterblichkeit der wissenschaftlichen Literatur hat sich der Kreis des als unwichtig Erkenntnisunwürdigen sehr verengt. Sieht man zunächst von allen besonderen Bedingungen des Erkennens ab, so erscheint als Ziel die einheitliche Zusammenfassung der beiden Partialziele: die formal vollkommen rationierte, inhaltlich vollständige Theorie.

Aus den Erkenntnisbedingungen folgt weiter, daß dieses Ziel nicht nur unerreichbar ist, sondern daß es sogar unmöglich ist, ihm in einer einheitlichen Arbeitsrichtung näher zu kommen. Dadurch werden verschiedene Erkenntnisarten und verschiedene Wissenschaften nötig. Das ist leicht einsichtig zu machen. Rationalität ist nur möglich als vollkommene Aufnahme des Irrationalen, d. h. wenn von vornherein feststeht, daß neue Irrationalitäten in dem betreffenden Erkenntniszusammenhang nicht mehr auftreten werden. „Neue Irrationalitäten" — das ist aber

Digitized by Google

noch nicht eindeutig, kann vielmehr entweder bedeuten: dem besonderen Inhalte nach nicht aus der Theorie ableitbare, obwohl der Art nach ihr einfügbare oder der Art nach neue. In einer rein mathematischen Theorie tritt überhaupt nichts auf, was sich nicht aus ihren Voraussetzungen ableiten ließe, eine physikalische Theorie dagegen ist darauf gerichtet, die Resultate messender Experimente in sich aufzunehmen. Sie stellt „Fragen an die Natur", Fragen, deren Antwort sie hinzunehmen, nicht zu erteilen hat. Aber diese Antworten werden, wenn die Theorie genügend durchgebildet ist, immer in ihrer Sprache erteilt — es handelt sich stets um Maßzahlen einer der bekannten Größenarten oder einer Größenart, die mathematisch aus ihnen ableitbar ist, sich als mathematische Funktion der ursprünglichen Größenarten darstellen läßt. In die mathematische Theorie tritt überhaupt nichts Neues, in die physikalische (falls sie den höchsten ihr möglichen Grad der Vollendung erreicht hat) nichts der Art nach Neues ein. Damit ist zugleich gesagt, daß sehr vieles Erlebbare oder Denkbare, sehr vieles, was erkannt werden soll, außerhalb einer solchen Theorie bleiben muß — und zwar gilt das nicht etwa nur von seelischen Erscheinungen, von Sinngebilden und geistigen Zusammenhängen, sondern bereits von der Körperwelt. Hinweggetäuscht kann man über diesen Sachverhalt dadurch werden, daß alles Wirkliche, auch unser Seelenleben und seine einzelnen Erscheinungen, mit einem körperlichen Geschehen verbunden ist und daß alles Körperliche einem Gegenstande strenger physikalischer Theorie zugeordnet werden kann. Da dies Zugeordnete mindestens grundsätzlich durch eine physikalische Theorie soweit rationalisiert werden kann, daß es nichts der Art nach Neues enthält, so wird das Zugeordnete mit dem Erlebbaren, Gegebenen verwechselt oder doch für das „wahrhaft Seiende", „Wesentliche" am Erlebbaren gehalten. Daß das falsch ist, wird heute nach so vielen Vorgängern nicht mehr ausführlich bewiesen werden müssen — es sei nur daran erinnert, daß die Einheit und Ganzheit des Organismus, daß die Empfindungsqualitäten, die Erlebnisse und das erlebende Wesen, das Ich, der Geist und die Sinngebilde in keiner nur physikalischen Theorie vorkommen können, aber Gegenstände der Erkenntnis sein müssen. Rationalisierung wird immer erkauft durch ein Opfer an Vollständigkeit, das um so größer ist, je weiter die

Digitized by Google

Rationalisierung geführt wird. Daß andererseits eine vollständige Erfassung eines Vorgefundenen streng überhaupt unmöglich, daß jede Näherung an sie nur auf Kosten vollständiger Rationalisierung möglich ist, zeigt jeder Versuch, zeigen z. B. die notwendig unvollkommenen „Begriffe" aller „physiognomischen" Lehren. Wenn man irgend etwas zu „beschreiben" sucht, muß man sich dabei bestimmter Merkmalbegriffe und Merkmaleinteilungen bedienen. Je genauer und schärfer diese sind, um so mehr vereinzeln sie das betreffende Merkmal und heben es aus dem Ganzen heraus, während es doch in diesem Ganzen gegeben ist. Die Ratlosigkeit jedoch, in die solche abstrakten Erwägungen uns gegenüber dem wirklichen Verfahren etwa der Geschichte, der Kunstwissenschaft, teilweise auch der Biologie und Psychologie versetzen, zeigt, daß man so dem Erkennen nicht gerecht wird. Vielmehr müssen die Erkenntnisarten dazu noch in anderer Weise, nicht bloß konstruktiv vom Ziel her, betrachtet werden.

Vorher aber ist ein wichtiges Ergebnis der bisherigen Betrachtungen ausdrücklich hervorzuheben, daß nämlich wohl jeweils eines der beiden Ziele dominiert, daß aber das andere nie ganz fehlen kann. Auch eine konstruktive Theorie will vollständig in dem Sinne sein, daß sie alles ihr Erreichbare umfaßt, auch eine auf Vollständigkeit gehende wissenschaftliche Beschreibung ist, verglichen mit dem bloßen Eindruck, relativ rational, da sie sich möglichst bestimmter Begriffe, d. h. erkenntnisgeformter Gegenstände bedient. Nirgends fehlt der rationale, nirgends der irrationale Faktor des Erkennens ganz, nur die Dominanz wechselt. So wirkt der Utraquismus sich überall aus.

14. Die zwei Erkenntnisarten (Beherrschen und Verstehen).

Das Problem der Auswahl des Wesentlichen entsteht für das endliche, d. h. auf eine begrenzte Lebenszeit angewiesene Ich oder wird mindestens für dieses in anderer Weise dringlich als für einen diskursiv Erkennenden, der über beliebige Zeit verfügen könnte. Damit tritt die Stellung des erkennenden Ich, das doch nicht n u r erkennend ist, zu den Erkenntnissen in die Betrachtung ein. Da unser Gedankengang auf das Wert-Erkennen, d. h. auf Erkennen allgemeiner Zusammenhänge absieht, kann

Digitized by Google

die Frage, wie die Auswahl des individuell zu Verstehenden, Geschichtlichen sich zu vollziehen hat, außer Betracht bleiben. Geschichtliches Verstehen dient uns hier nur als Mittel, die Struktur des Verstehens allgemein aufzudecken. Wir können davon ausgehen, daß jedenfalls die Erkenntnis aller inhaltlich verschiedenen Momente, die sich für menschliches Erleben aufweisen lassen, ihres Zusammenhangs und ihrer Stellung im Erkenntnisganzen durch das Prinzip der Prävalenz des Positiven gefordert ist. Inhaltlich verschiedene Momente sind rein als solche immer allgemein; der besondere Fall, an dem sie aufgewiesen werden, ist nur Mittel, sie festzulegen. In der physikalischen Theorie wird die inhaltliche Verschiedenheit des Erlebten durch Zuordnung zu einem Meßbaren auf ein Minimum reduziert. Wohl ist schon das allgemeine Auszeichnen eines inhaltlichen Momentes Rationalisierung, sofern dieses Moment dabei eindeutig abgegrenzt werden muß. Während jedoch in der physikalischen Theorie die Rationalisierung so weit geführt wird, wie dies irgend möglich ist, hat sie überall, wo es auf den Inhalt in seiner Eigenart ankommt, eine ganz bestimmte Grenze: die Besonderheit gerade dieses Inhaltes darf nicht angetastet werden. Man kann sich das z. B. an der Erkenntnis der unterscheidbaren Qualitäten eines Sinnesgebiets deutlich machen, gleichviel ob man diese Aufgabe der Psychologie oder einer „Phänomenologie" (in der Bedeutung, die S t u m p f diesem vieldeutigen Terminus gegeben hat) zuweist. Daß „Rot" von „Grün" verschieden, daß es dem „Orange" ähnlicher ist als dem „Gelb", kann nur aufgewiesen werden, für den Farbentüchtigen direkt, für den Farbenblinden indirekt durch das Verhalten der Farbentüchtigen hindurch. In beiden Fällen bleibt das Erleben und sein Zusammenhang ein Moment der Erkenntnis, das aus ihr nicht als bloßes Mittel nachträglich ausgeschaltet werden kann, wie bei physikalischer Konstruktion der Farbenverschiedenheit als verschiedener Wellenlänge elektromagnetischer Schwingungen. Innerhalb der Physik ist das Gleiche bereits bei der Unterscheidung der Zeit vom Raum und bei der Unumkehrbarkeit der Zeit der Fall, wobei hier nicht zu erörtern ist, ob das notwendige und dauernde Bestandteile physikalischer Theorie sind. Jedenfalls: wo Aufweisbares als ein Letztes Bestandteil der Erkenntnis bleibt, da ist Erleben ins Erkennen aufgenommen.

Digitized by Google

Daß nicht alles Erkennen dem einen Typus der physikalischen Theorie sich unterordnen läßt, auch nicht als unvollkommene Näherung an diesen Typus, darf als anerkannt gelten, wenigstens bei allen, die überhaupt wissen, was Historie und Kulturwissenschaft bedeutet; die Duplizität im Erkenntnisziel (§ 13) erlaubt es, diesen oft dargestellten Sachverhalt zugleich in das Ganze des Erkennens einzufügen. Seit Dilthey ist der von Ast und Droysen zuerst gebrauchte Terminus „verstehen" für diese zweite Art des Erkennens allgemein üblich geworden; es würde nur Verwirrung stiften, wenn man ihn vermeiden wollte. Dagegen ist die vielfach verwendete Bezeichnung „erklären" für das Erkennen vom Typus der physikalischen Theorie unbrauchbar. „Erklären" steht im Gegensatz zu bloßem „Beschreiben". Auch in physikalische Theorien aber geht „Beschreibung" ein, auch das verstehende Erkennen „erklärt" z. B. durch Aufdeckung verborgener Motive. Ich werde für diese Erkenntnisart vielmehr den Ausdruck „beherrschen" gebrauchen, da es ihr darauf ankommt, ein Gebiet der möglichst vollkommenen Herrschaft der Ratio zu unterwerfen. Da trotz aller wertvollen Arbeit über die Theorie des verstehenden Erkennens weder Einigkeit noch Klarheit herrscht, wird es nötig sein, hier die Momente dieser Theorie, die für das Werterkennen wichtig sind, zu entwickeln[1].

Die Schwierigkeit des verstehenden Erkennens selbst ebenso wie seiner Theorie liegt darin, daß hier das Irrationale niemals ausgeschaltet werden darf, da seine Auszeichnung und Anerkennung gerade einen wesentlichen Teil des Sinnes aller verstehen-

[1] Auseinandersetzung mit der reichen Literatur über Verstehen ist hier weder möglich noch beabsichtigt. Ich führe nur einige Arbeiten an, aus denen ich (zum Teil auch durch Anregung zum Weiterdenken, ja zum Widerspruch) besonders viel gelernt habe. Die geschichtlichen Ursprünge gibt J. Wach: das Verstehen I 1926, II 1929, viele neuere Arbeiten findet man diskutiert bei Gaston Roffenstein: Das Problem des psychologischen Verstehens (Kleine Schriften zur Seelenforschung, herausgegeben von Kronfeld, Heft 15). Nach Diltheys Anregungen (vgl. jetzt bes. ges. Schriften I, V, VII und den Briefwechsel mit dem Grafen Yorck) hat bes. G. Simmel: Die Probleme der Geschichtsphilosophie (die Unterschiede der drei ersten Auflagen sind wichtig!) gewirkt. Dann: Max Weber: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. Logos IV 1913. K. Jaspers: Allgemeine Psychopathologie (zuerst 1913). Eduard Spranger: Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie in: Festschrift für Johannes Volkelt 1918 und das betr. Kapitel in Heinrich Rickert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung — zuerst in der 3. Auflage 1921. Meine Überzeugungen habe ich (in Anwendung auf die Psychologie) zuerst dargestellt in dem Aufsatz: Über einige Grundfragen der Psychologie. Logos 12, 1924.

Digitized by Google

den Erkenntnisse ausmacht, während es doch wahr bleibt, daß alle Erkenntnis zugleich Rationalisierung ist. Das muß nun zuerst am Gegenstand der verstehenden Erkenntnis, dann an ihrem Subjekt dargelegt werden.

Die Verschiedenheit der Gegenstände beherrschender und verstehender Theorie tritt gerade dort deutlich hervor, wo sie so nahe miteinander verbunden sind, daß diese Verbundenheit vielen als Identität erscheint. Die Mathematik erkennt den Zusammenhang ihrer Theorien, ihre eigenen axiomatischen Voraussetzungen mit mathematischen, d. h. beherrschenden Mitteln. Sie weist nach, welche Axiome für den Aufbau einer Theorie, z. B. der Arithmetik, notwendig und hinreichend, ob diese Axiome voneinander unabhängig und miteinander verträglich sind. Aber dann bleibt die Frage, welchen Sinn es hat, gerade diese Axiome zu Grunde zu legen — ob sie vor anderen denkbaren Axiomen durch einen besonderen Erkenntniswert ausgezeichnet sind und worin dieser besteht (etwa: in einer vom Zwecke des Erkennens her einsichtigen Notwendigkeit oder in einer besonderen „Einfachheit" oder in einem besonderen Verhältnis zu aufweisbaren Momenten der wirklichen Erlebnisse). Mit dieser Fragestellung wird das ganze Bereich mathematischer Konstruktion verlassen, die Untersuchung biegt in eine neue Richtung um. Das Verhältnis der Bestandteile zueinander ist nicht mehr berechenbar, nicht mehr auf äußere beherrschbare Relationen der Ordnung oder Größe reduzierbar. Dasselbe gilt von einer logischen Analyse des Urteils, die fragt, welche Bestandteile grundsätzlich verschiedener Art (z. B. Materie und Entscheidung) zu einem Urteil gehören. Die sogenannten Teile sind zu den Relationen, die sie auszeichnen, n i ch t äußerlich. So läßt sich das Verhältnis einer Urteilsmaterie zur Urteilsqualität und das Verhältnis der Qualitäten (Bejahung und Verneinung) zueinander durch die Axiome des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten kennzeichnen; aber diese Axiome sind nicht (wie die Relationsgesetze in einer mathematischen Theorie) durch andere ersetzbar zu denken, sondern sie machen den Sinn des Qualitätsgegensatzes im Verhältnis zur Materie aus. Eine andere Seite desselben Sachverhalts ist, daß die Teile des Urteils eine letzte irreduzible Verschiedenheit und eine grundsätzlich verschiedene Stellung im Ganzen des Urteils haben. Damit ist zugleich gegeben, daß die

Digitized by Google

verstehende logische Theorie nicht die Form einer voll rationierten Theorie hat, daß hier an jeder Stelle (z. B. bei Einführung der Negation, bei der Unterscheidung des Allgemeinen und Besonderen, des äußeren und inneren Gegenstandes) Neues auftritt. Die mathematische Logik, die man besser Logistik nennt, hat für die verstehende die Bedeutung, nachzuweisen, was aus einem bestimmten Inbegriff von Axiomen ableitbar ist, und damit zu zeigen, für welche logischen Sinngehalte mehr als dieser Inbegriff nötig wird; aber den inneren Zusammenhang der Axiome kann sie nicht verständlich machen. Dazu bedarf es des Ausgehens von dem Werte Wahrheit und von den Aufgaben des Erkennens; unsere Bemühungen, die Notwendigkeit nicht-beherrschender Erkenntnis aus den Erkenntniszielen zu verstehen und das Neue, das damit in die Erkenntnis eintritt, aufzuweisen, können selbst als Beispiel verstehender logischer Theorie dienen.

Der Zusammenhang der Teile einer verstehenden logischen Theorie läßt sich von den Zielen des Erkennens her ableiten; in einer bestimmten, obwohl von der Beherrschung verschiedenen Art ist eine solche Theorie „rational"; das inhaltlich Neue, das in ihr auftritt, ist seinem Ort nach, wenn auch nicht seiner Art nach, bestimmbar. Aber dieses „Sinnverstehen" erschöpft das Verstehen nicht. Das werde zunächst am Verstehen eines einzelnen, realen, sinntragenden Gebildes, etwa einer bestimmten, historisch überlieferten mathematischen Theorie deutlich. Sie verstehen heißt zunächst, das in ihr Gemeinte erfassen, und dazu ist mathematisches Mitdenken nötig. Wenn man weiß, welche Aufgabe dem betreffenden Mathematiker durch den Zustand der Wissenschaft gestellt wurde, welche Mittel ihm zur Lösung verfügbar waren, so wird man sein Vorgehen aus dem Zusammenhang der mathematischen Erkenntnis heraus sinnhaft verstehen. Aber es kann sein, daß bei diesem Versuch bestimmte Teile der Theorie unverstanden bleiben. Der alte Mathematiker weicht an einer Stelle vom strengen Gedankengang ab, er bringt Äußerungen, die sich aus dem Sinn der mathematischen Wissenschaft nicht verstehen lassen. Das so Unverstandene läßt sich nun vielleicht verstehen, wenn man weiß, daß eine Gegenstellung gegen einen anderen Mathematiker vorhanden war, dessen Lehren bekämpft werden sollten. In diesem Falle wird an das N a c h e r l e b e n des Motivzusammenhangs einer bestimmten Person in bestimm-

Digitized by Google

ter Lage appelliert. Dieser Übergang in mitlebendes Verstehen ist vielleicht noch deutlicher, wenn der Sinn eines praktischen Verhaltens aufgesucht wird. In einem historischen Werke (E. Kantorowicz: Friedrich der Zweite S. 420) steht der Satz: „Was den Kaiser zu solcher Schroffheit gegen Mailand veranlaßte, . . . ist mit sachlich politischen Gründen nicht zu erklären." Der Versuch, das Handeln des Kaisers zweckrational abzuleiten, mißlingt — das Übermaß von Schroffheit ist, wenn man Lage und politische Ziele des Handelnden kennt, nicht zweckmäßig — es muß etwa ein irrationaler Haß hinzugenommen werden, der sich aus seinen Äußerungen belegen, aus der erbitterten, alten Feindschaft und aus dem Charakter verstehen läßt. So könnte es immer noch scheinen, daß diese andere Art des Verstehens nur beim Versagen des Sinnverstehens auftritt. Aber das ist nicht der Fall, vielmehr geht mitlebendes Verstehen in das Sinnverstehen selbst ein. Deutlich ist das, wo es sich um Sinnverstehen wirklicher Handlungen, Werke oder Äußerungen handelt. Daß Menschen sich Ziele setzen und die zweckmäßigen Mittel dazu finden wollen, daß sie wahre Erkenntnis suchen, ist nur durch „Mitleben" verständlich; erst unter dieser Voraussetzung ist Sinnverstehen möglich. Aber auch in das allgemeine Sinnverstehen geht Mitleben ein: was Entscheidung bedeutet, was Abweisung, muß z. B. mitlebend verstanden werden. Alle Aufweisung bestimmter inhaltlicher Momente, z. B. des Zeitablaufs oder einzelner Sinnesempfindungen appelliert schließlich an das Mitleben[1]. Damit aber tritt die Besonderheit des erkennenden Ich in das Erkennen selbst ein, die subjektive Seite des Verstehens tritt hervor.

Das mitlebende Ich ist individuelles Ich; sofern Mitleben im verstehenden Erkennen enthalten ist, wird die Besonderheit des erkennenden Ich wichtig, oder die Irrationalität gehört nun nicht nur zum Gegenstand des Erkennens, sondern zugleich zum erkennenden Ich. Nun ist aber Ziel des Erkennens überall Wahrheit, und die Geltung der Wahrheit ist von der Individualität des Ich unabhängig. Oder das erkennende Ich als erkennendes schaltet seine Individualität

[1] Es gibt daher relativ beherrschende Theorien, z. B. die dreidimensionale Farbenordnung, die sogenannte Farbgeometrie, die mitlebendes Verstehen aber kein Sinnverstehen enthalten.

Digitized by Google

aus, der Erkennende behandelt seine Individualität als Fehlerquelle. Ist so dem werdenden Erkennen, dem Forschen, ein Subjekt zugeordnet, das zum Überindividuellen hinstrebt, so gehört zum vollendeten Erkennen ein überindividuelles Ich. Man hat diesen Begriff beanstandet: das Ich sei notwendig individuell, es setze sich nicht nur Gegenständen, sondern anderen Ichen (einem „Du") notwendig entgegen; die Ichheit, das allgemeine Ich sei nur ein Gattungsbegriff. Aber zu dem reinen Sinn einer auch nur relativ und in ihrer Art vollkommenen Erkenntnis gehört bereits die Idee eines Erkennenden, der nicht dieser oder jener Mensch, sondern z. B. „reiner Physiker" ist. Überhaupt ist das Ich ein Prozeß, sich sich selbst gegenüberzustellen. In diesem Prozeß kann alles, was das individuelle Ich als Individuum auszeichnet, ins Objekt geworfen werden; das Ich trennt sich von seiner Individualität, weiß sich als Repräsentanten eines allgemeinen Ich. Daß dabei das Objektivierte doch zum Selbst meines Ich gehört, zeigt den Ansatz der Dialektik des Ich. Nur die Erkenntnis des Widerspruchs und seine notwendig unvollkommene Lösung macht das Ich erkennbar. Sich zu erkennen aber gehört zum Ich als solchem, so daß die Bedingungen der Denkbarkeit des Ich zugleich Bedingungen des Ich selbst sind. All das ist in anderem Zusammenhang noch weiter zu klären. Hier ist wichtig, daß das überindividuelle erkennende Ich keine willkürliche Konstruktion, sondern eine Idee (im Sinne Kants) ist. Idee ist in einer Aufgabe, die notwendig gestellt ist, als Abschluß mitgesetzt, obwohl als unerreichbarer. Im beherrschenden Erkennen nähert sich das individuelle Ich dem überindividuellen dadurch, daß es seine Besonderheiten ausschaltet, ins Objekt wirft, sie dann, wie alle objektiven Besonderheiten, beherrschbaren Quantitäten zuordnet und durch diese Zugeordneten ersetzt. So hört die eigene räumliche Stellung auf, Mittelpunkt des Raumes, die eigene Größe oder Reichweite absolutes Raummaß zu sein — sie werden zu Orten und Größen, die gleich allen anderen bestimmt oder gemessen werden. Zu dem einen meßbaren Raum, der einen meßbaren Zeit, verhalten sich die Angaben aller Individuen über ihre Erlebnisse gleich, es macht keinen Unterschied, ob ein Datum von dem erkennenden oder von einem anderen Individuum gewonnen wurde. Die Nachprüfbarkeit jeder Behauptung durch jedes in-

Digitized by Google

dividuelle erkennende Ich wird allerdings, soweit irgend möglich, ausgedehnt — aber auch sie kommt wieder grundsätzlich jedem Individuum gleichmäßig zugute. Für das physikalische oder das astronomische Erkennen ist damit der Weg des individuellen Forschers zum überindividuellen Ich wesentlich gekennzeichnet. Aber die vorangegangene Erörterung zeigt, daß das nicht dem historischen und überhaupt dem verstehenden Erkennen entspricht. Auch dies ist Erkennen, d. h. auch hier handelt es sich um Wahrheit, um überindiviuelle Geltung des Erkannten — auch der Historiker strebt danach, das Gewesene zu sehen, wie es war; auch sein intellektuelles Gewissen warnt vor den Täuschungen, die aus seiner Stellung und Einstellung sich ergeben — die allgemeine Richtung auf das überindividuelle erkennende Ich hin kommt also auch ihm zu. Aber während jede individuelle Besonderheit für den Physiker oder Astronomen nur Fehlerquelle ist, während in diesen Wissenschaften auch die Besonderheit der menschlichen Organisation möglichst ausgeschaltet wird, ist das in verstehenden Wissenschaften anders. Die persönlichen Fähigkeiten des Bemerkens, Sinnverstehens, Mitlebens werden hier zu Mitteln der Erkenntnis — die allgemein menschliche Einstellung kann nicht zugunsten einer unmenschlichen oder übermenschlichen abstrakten Sachlichkeit aufgegeben werden. Überdies sind hier die einzelnen Forscher nicht in dem Grade austauschbar, fungibel wie in den streng objektiven Wissenschaften. Gewiß — die großen Entdeckungen werden auch in der Physik meist von einzigartig befähigten Forschern gemacht; aber sobald sie in die Wissenschaft eingehen, erscheinen sie von ihren Entdeckern losgelöst. Ohne das Medium ihrer Personen sind sie dann jedem Vorbereiteten unmittelbar zugänglich. Rein tatsächlich konnte vielleicht nur dieser eine Mensch diese Entdeckung machen — aber physikalische Wahrheit wird sie erst, wenn sie von der Geschichte ihres Finders abgetrennt und mit ihren Erkenntnisgründen so notwendig verknüpft ist, daß jeder sie ohne Vermittlung des Entdeckers nachmachen kann. In den verstehenden Wissenschaften kann das nicht einmal Ziel sein — hier bemächtigt man sich der Einsichten eines anderen, indem man sich seiner besonderen Kräfte bedient, mit seinen Augen sehen lernt. Nur seine Enge soll überwunden, nicht das Positive seines Sehens entfernt werden. Ganz ent-

Digitized by Google

sprechend verhält sich hier jeder Forscher zu seinen eigenen individuellen Fähigkeiten des Mitlebens und Sinnverstehens: er benutzt sie, schaltet sie ganz und gar nicht aus, ergänzt und kontrolliert sie aber durch Aneignung fremder Erkenntnisweisen. In einer wesentlich verstehenden Wissenschaft überwindet der Forscher seine bloße Individualität nicht durch Ausschaltung, sondern durch Ergänzung — das erkennende Ich ist bei ihm nicht inhaltärmer, abstrakter, sondern reicher, konkreter als das unmittelbar erlebende. Dieses reichere erkennende Ich ist aber eben darum auch von konkreten Bestimmungen abhängiger als der ideale überindividuelle Physiker — es bleibt menschlich, es wird im Ideal Repräsentant aller Erkenntnismöglichkeiten, die in Menschen möglich sind. Für diese Art des Erkennens gilt Goethes Satz, daß zwar nicht der einzelne Mensch, wohl aber die Menschheit als Inbegriff aller menschlichen Anschauungsweisen die Wahrheit vollständig gewinnen könnte — freilich mit der Einschränkung: soweit sie Menschen zugänglich ist. Aber auch wenn man in einem Gedankenexperiment auf dem so eingeschlagenen Wege die Grenzen der Menschheit überschreiten wollte, käme man nicht zu einem abstrakten, sondern zu einem noch konkreteren erkennenden Ich. Gesetzt es wäre uns möglich, auch noch die Erkenntnisse außermenschlicher geistbegabter Wesen, sagen wir der „Engel", in uns aufzunehmen, so würde das ideale Ich nun Menschheit und Engelheit vereinen — nicht etwa auf das Menschen und Engeln Gemeinsame beschränkt sein[1].

Die relative Rationalität des verstehenden Erkennens gehört dem Sinnverstehen, seine bleibende, unauflösliche Irrationalität dem mitlebenden Verstehen zu. Die Art, wie im Mitleben das in-

[1] Mit dem Opfer der vollen Inhaltlichkeit des Erlebenden erkauft die beherrschende Erkenntnis die ihr eigene Erweiterung über die Grenzen des Menschen direkt Erlebbaren, insbesondere der sinnlichen Empfindung hinaus. Da alle Qualitäten rein quantitativen Bestimmungen zugeordnet werden, kann das Empfindbare als zufälliger Ausschnitt aus dem Bereich dessen, was quantitativen Theorien bestimmter Art zugänglich ist, angesehen werden (z. B.: die sichtbaren Farben als Ausschnitt aus dem Bereich elektromagnetischer Schwingungen). „Es ist nur der diskursiv erkennende Intellekt vorausgesetzt" heißt einerseits: wozu ein mehr an Irrationalität des erkennenden Ich gehört, ist ausgeschlossen — andererseits: Schranken des Gewahrens und Erkennens, die diesem „Mehr" (nicht der Diskursivität als solcher) zukommen, hemmen das rein beherrschende, physikalische Erkennen nicht.

Digitized by Google

dividuelle Ich die Schranken seiner Individualität überwindet, ist daher wichtig. Der innere Zusammenhang eines jeden Sinngebiets ist soweit rationalisierbar, als nicht Elemente eintreten, die nur mitlebbar sind. Der Sinn eines Erkenntnisvorgangs, einer Methode der Forschung setzt etwa ein diskursiv erkennendes, in der Zeit fortschreitendes und darstellendes Subjekt voraus. Die Eigentümlichkeiten eines solchen Subjekts lassen sich vollständig bestimmen, sie sind so wenig wie das Wahrheitsstreben selbst rational ableitbar, aber sie sind rationalisierbar. Dagegen gehen in das ästhetische Gestalten überall Momente ein, die nur konkret miterlebbar sind, etwa die Eindrucksstärke und Ausdrucksbedeutung von Rhythmen, Farben, Tönen. Es muß an dieser Stelle genügen, auf diese in jedem Wertgebiet verschiedene Stellung des Mitlebens allgemein hinzuweisen — erst aus der sachlichen Analyse der Güter wird sich Genaueres ergeben können.

Nun darf aber auch dem mitlebenden Erkennen das rationale Moment nicht fehlen, weil es sich sonst wohl noch um Mitleben, aber nicht mehr um Erkennen handeln würde. Man wird dieses Moment auffinden, wenn man untersucht, was zu einem hingegebenen Mitleben, etwa mit der Trauer eines Menschen, hinzukommen muß, damit Erkennen daraus werde. Es handelt sich dabei um zweierlei, erstlich um die Sicherung des miterlebten Tatbestandes, z. B. die Entscheidung der Frage, ob die Trauer vielleicht nur gespielt, vorgetäuscht ist, ob eine dauernde Eigentümlichkeit der Gesichtsbildung oder ob Ausdruck des jetzigen Gefühlszustandes vorliegt usf., zweitens um die allgemeine Auszeichnung des mitgelebten Zustandes als Trauer, Trauer von bestimmter Art, Tiefe usf. Da uns hier mitlebendes Erkennen nur insoweit angeht, als es für Wert- und Sinnerkennen wichtig ist, kann die erste, individuelle, den Tatbestand sichernde Erkenntnisrichtung außer Betracht bleiben. Bei der Unterscheidung verschiedener Arten des Miterlebbaren werden Momente des Sinnverstehens eine Rolle spielen. Wenn ich z. B. Trauer als Schmerz über Verlorenes, Unwiederbringliches, daher als ruhende Haltung im Gegensatze zur Sorge, als dem beunruhigenden schmerzlichen Grübeln über Gefahren für das uns Wertvolle kennzeichne, so hebe ich die verschiedene Art der Intention, die verschiedene Stellung des Betrauerten und Umsorgten in meinem

Digitized by Google

Gesamtleben hervor. Aber zum mitlebenden Erkennen führt das Sinnverstehen nur dadurch, daß es die Bedingungen angibt, unter denen bestimmte Erlebnisse auftreten; man wird so angewiesen, diese Bedingungen — sei es auch nur im „Gedankenexperiment" — herzustellen. An der erlebten oder miterlebten Trauer lassen sich dann Momente herausheben, z. B. das Herabdrückende, die Tendenz zum Weilen beim Betrauerten, die schmerzliche Abkehr von aller Tätigkeit usf. Diese Analyse hat Verwandtschaft mit beherrschendem Erkennen, sofern sie eine (allerdings nicht quantitative und nicht nur aggregierende) Zusammensetzung, eine Unterordnung unter allgemeine Begriffe ermöglicht. Aber vom rein beherrschenden Erkennen unterscheidet sie sich dadurch, daß rational unauflösliche Teile übrig bleiben, die nur noch aufgewiesen werden können — etwa „Unlust", „Depression", „Hemmung" usf. Die Erhebung zu überindividuellem Erkennen ist dabei nur so möglich, daß das Individuum auf Bedingungen hingeführt wird, unter denen qualitativ ausgezeichnete Erlebnisse bestimmter Art entstehen. Dabei ist vorausgesetzt, daß das Individuum die Fähigkeit zu dieser Art von Erlebnissen besitzt. Fehlt sie ihm, ist es z. B. unmusikalisch oder farbenblind, so bleibt nur indirekte, mittelbare Hinweisung möglich, d. h. es läßt sich zeigen, daß das Verhalten anderer Menschen uns verständlich ist, wenn eigenartige, zu bestimmten eigenen Erlebnissen irgendwie analoge Erlebnisse bei ihnen anerkannt werden. So kann ein unmusikalischer aber auf anderen Gebieten nicht amusischer Mensch die Erlebnisse des Musikalischen analogisch verstehen, so kann dem Farbenblinden gezeigt werden, daß unter Bedingungen, die er (etwa durch ein Spektroskop) als verschieden erkennt, der Farbentüchtige die Empfindungen sicher unterscheidet, während sie für ihn als Farbenblinden ununterschiedbar sind. Was aber ein letzter, qualitativer Empfindungsunterschied ist, weiß der Farbenblinde aus eigenem Erleben. In allem Erkennen letzter Qualitäten liegt so „Mitleben" eingeschlossen — ein für die Wissenschaftslehre der Psychologie wichtiges, hier nur nebenher zu erwähnendes Ergebnis. Uns ist wesentlich, daß die Rationalität und Überindividualität des mitlebenden Erkennens nur durch Aufweisung, unmittelbare oder mittelbare, möglich ist. Dabei muß an die Prävalenz des Positiven wieder erinnert werden; alles Aufweisbare ist als positives

Digitized by Google

„Datum" Aufgabe des Erkennens, nichts Aufweisbares kann mit Sinn negiert werden.

15. Wert-Erkennen.

Das Verstehen einzelner Sinnzusammenhänge setzt, wenn es klar und entwickelt sein soll, eine Theorie der reinen Wertzusammenhänge voraus. Diese ist, wie jede geschlossene Theorie, relativ rational — aber sie unterscheidet sich von beherrschenden rationalen Theorien dadurch, daß die in sie aufgenommenen irrationalen Momente nicht als beliebige Ansatzpunkte von Relationen bestimmter Art aufgefaßt werden dürfen, sondern daß ihre Eigenart in Betracht kommt. Diese Eigenart ist zuletzt immer in Erlebnissen aufweisbar, daher ist das zu Wert-Theorien gehörige Subjekt nicht abstrakt-allgemeines denkendes Ich überhaupt, sondern konkret erlebendes Ich, das seine Enge durch Erweiterung überwindet. Oder, was nur ein anderer Ausdruck desselben Sachverhalts ist, *die Irrationalität tritt ins Ich selbst ein, und es ist die Aufgabe, dies Irrationale zu rationalisieren.* Als allgemeine Theorie bildet die Werterkenntnis den beherrschenden Pol innerhalb des verstehenden Erkennens — es wurde ja bereits gezeigt, daß keine Wissenschaft des beherrschenden Erkennens entbehren kann.

Von diesen Ansätzen aus ist die Aufgabe der Wert-Erkenntnis und ihre Eigenart zu erfassen. Da das Beherrschende auch der Beherrschbarkeit näher steht, werde von diesem Moment der Wert-Erkenntnis ausgegangen. Allgemeinbegriffe erlauben, die einzelnen Gegebenheiten unterzuordnen und in Klassen zu teilen; die Allgemeinheit als solche beherrscht das Besondere — aber lediglich soweit es nicht dies Besondere, sondern Exemplar des Allgemeinen ist. Es ist nun aber stets das Bestreben beherrschender Wissenschaft gewesen, das Besondere vom Allgemeinen her in seiner Besonderheit zu erkennen. Dazu ist zunächst nötig, daß der allgemeine Begriff kein Aggregat von Merkmalen, sondern ein gegliedertes Ganzes ist, ein Schema, dessen Stellen durch Relationen verbunden sind, so daß die Spezifikation sich als Ausfüllung der allgemeinen Stellen mit bestimmten Inhalten darstellt. *Lotze* hat diese Konstitution aller wissenschaftlich

Digitized by Google

fruchtbaren Begriffe aufgezeigt. Doch genügt auch das nur zur Einordnung des Besonderen in einen Typus, zur Erkenntnis eines Bauplans, nicht zur Ableitung des Besonderen — das Verhältnis Klasse und Ordnung, Gattung und Art in der Systematik der Organismen bietet dafür das bekannteste Beispiel. Weiter im Sinne der Beherrschung kommt man, wenn die in Relation gesetzten Momente quantitativ bestimmbar sind und die Relationen lediglich von den Zahlen oder Maßen, nicht von der Eigenart des Gezählten oder Gemessenen abhängen. Diese höchste Stufe beherrschenden Erkennens ver-ein-artigt die Inhalte (etwa: die untereinander verschiedenen Erbanlagen zu „Genen"), vergleichgültigt sie, so daß z. B. dieselben Formeln und Rechnungen auf statistisch-physikalische und auf versicherungswissenschaftliche Fragen angewendet werden können. „Gewisse Elemente sind im einen Fall als Menschen, im anderen als Moleküle zu deuten, das Sterben des Menschen entspricht dem Ausscheiden der Moleküle aus der Lösung usw. Die Rechnung ist von der späteren Deutung ganz unabhängig[1]." Aber das Organisationsschema einer Tierklasse, das eine solche Beherrschung nicht ermöglicht, führt zu einem Verständnis dadurch, daß jedes Organ und jede Funktion einzigartige Bedeutung für Erhaltung, Entfaltung, Fortpflanzung des ganzen Organismus haben. Der Organismus hat immer wieder als Typus verstehbarer Einheiten überhaupt gedient, doch kommt dabei nicht das speziell Organische, sondern nur das in Betracht, was jede verstehbare Ganzheit auszeichnet. Die einheitbildende Funktion fordert bei rein beherrschendem Erkennen Gleichsetzung der einzelnen Inhalte und Absehen von ihrer Inhaltlichkeit, zählende oder messende Quantifikation, bei verstehendem dagegen Erkenntnis der Verschiedenheit der Teile als verschiedene Bedeutung für das Ganze. Beherrschendes Erkennen vereinfacht, größtmögliche Einfachheit ist sein methodisches Prinzip, verstehendes vereinheitlicht, d. h. es gibt dem als verschieden festgehaltenen Verschiedenen einzigartigen Bezug auf das Ganze als Einheit. Beherrschen ist Gleichsetzen der beherrschten Inhalte untereinander, Verstehen ist Gleichsetzen des verstandenen Ganzen mit dem von mir primär und unmittelbar Erlebten, dadurch aber indirekt mit mir, dem Verstehenden. Meine als irrational dem Erkennen gegebenen

[1] Kirchberger: Die Entwicklung der Atomtheorie, 2. Auflage (1929) S. 84.

Digitized by Google

Seins- und Verhaltensweisen werden so zu Aufgaben: sie sollen als Teile eines einheitlichen Wertganzen verstanden werden, die Rationalisierung des Ichhaft-Irrationalen ist nur als Sinn- und Wertzusammenhang möglich[1].

Logisch, daher in der vollendeten Theorie setzt jede Sinn-Erkenntnis eines einzelnen verstehbaren Gebildes allgemeine Wert-Erkenntnisse voraus, in der werdenden Wissenschaft aber führt vielfach die Sinn-Erkenntnis, da an ihr eine allzu einfache Wertkonstruktion versagt, und da am einzelnen Sinn die allgemeinen Wertrichtungen und Wertunterschiede zuerst miterlebt, dann mitlebend und sinnverstehend erkannt werden. Umgekehrt ist jede allgemeine wert-theoretische Einsicht Auffassungsmittel für den Sinn besonderer Zusammenhänge. Der Standpunkt der werdenden Wissenschaft aber ist beim verstehenden Erkennen grundsätzlich deshalb unüberwindbar, weil das konkrete verstehende Ich nicht ausschaltbar ist und weil dieses dem zu Verstehenden nicht nur gegenübersteht, sondern als in verstehbarer Art lebend und wirkend in die Erkenntnis eingeht. Sogar in der Erkenntnislehre ist ohne Heranziehung des auf Wahrheit gerichteten Handelns des erkennenden Ich nicht weiter zu kommen: die Bedeutung der Negation im Ganzen des Erkennens z. B. oder auch das Problem der Wissenschaft läßt sich nur von ihm aus verstehen.

Für den Aufbau jeder besonderen Erkenntnislehre wurde früher (§ 12) in der Dreistufigkeit aller Erkenntnis, in der Dreiheit von Gegenstand, Urteil, Urteilszusammenhang ein Grundriß gewonnen. Ihm gemäß soll nun die Wert-Erkenntnislehre behandelt werden. Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Abhängigkeit der drei Stufen voneinander wechselseitig ist, daß Gegenstände durch Urteile unterschieden und ausgezeichnet, Urteile erst im Urteilszusammenhang bestimmt und bewiesen werden. Gemäß dieser Einsicht muß der lineare Aufbau sich selbst korrigieren. Der Gegenstand ist zu finden, auszuzeichnen, aufzunehmen, das Urteil ist auf seine Wahrheit hin zu prüfen, zu beweisen, der Urteilszusammenhang zur Wissenschaft zu erheben. So entsprechen den drei Stufen drei Aufgabenkreise, die

[1] Relationale Theorien beherrschender Art fehlen keineswegs ganz, aber sie haben nur untergeordnete Bedeutung, weil sie die wesentlichen Probleme der Werttheorie nicht lösen, ja nicht einmal formulieren lassen.

Digitized by Google

nach dem in ihnen herrschenden (nicht ausschließlich vorhandenen) Ziele als Wertfinden, Wertbeweis, Wertwissenschaft zusammengefaßt und unterschieden werden können. Dieser Linie soll die Untersuchung nun folgen.

Dritter Abschnitt.

Wertfinden.

16. Wert-Irrationalität.

Jede Wissenschaft muß Inhalte aufnehmen, muß Irrationales rationalisieren. Sogar die Arithmetik setzt die Gebbarkeit, Unterscheidbarkeit verschiedener Etwas voraus, wenn sie Einheiten addiert. Hier ist die Irrationalität ein Minimum; denn die Etwas kommen nur als Einheiten, als unterscheidbare, identische Gegenstände in Betracht. Jede Wissenschaft ist gekennzeichnet durch Art und Umfang des in sie eintretenden, in ihr verarbeiteten Irrationalen. Daher ist die erste Aufgabe einer Theorie des Wertfindens, die Art der Wert-Irrationalität zu präzisieren.

Das zur Lösung dieser Aufgabe Nötige ist schon gegeben, es gilt nur, die Lösung aus diesen Grundlagen abzuleiten. Wert-Wissenschaft hat es nicht nur mit dem allgemeinen Begriff „Wert", sondern auch mit den verschiedenen Werten je in ihrer Besonderheit zu tun. Schon der allgemeine Wertbegriff schließt Werthaltung und Gut, d. h. Subjekt und Gegenstand ein, die beide nicht ableitbar, also vorausgesetzt, aufgenommen sind. Er enthält weiter ein Schema von Beziehungen zum entsprechenden Unwert, zu dem Wertfremden im Gut, zum werthaltenden Ich, aber keine Formel, die durch Einsetzen bestimmter Größen oder Zahlen die Eigenschaften der besonderen Werte berechenbar macht. Auch in relationale Unterschiede lassen sich die Wert-Verschiedenheiten nicht auflösen. Wohl können sie teilweise relational charakterisiert werden, wie später (bes. § 60) ausführlich darzulegen sein wird, aber diese Charakteristik kann die qualitative Eigenart des Wertes nicht ersetzen. Daß etwa „sittlich gut" geltender Wert, auf Handlungen bezogen ist, daß zwischen Wert und Unwert hier eine Indifferenzzone liegt (wenn man den sittlichen Wert im Sinne der Kantischen Ethik als Bei-

Digitized by Google

spiel wählt), setzt die Eigenart des Sittlichen voraus, macht sie erkenntlich, ersetzt sie aber so wenig, wie etwa die Qualität „rot" dadurch ersetzt wird, daß die Wellenlängen der Lichtstrahlen, die als Rot-Reize wirken, das farbentüchtige Auge, der Umfang der rot-empfindlichen Netzhautpartien als Entstehungsbedingungen oder auch die Komplementarität zum Grün, der erregende Gefühlscharakter als phänomenale Beziehungen aufgewiesen werden. Wert-Irrationalität ist also endgültig qualitativ, der Artunterschied ist hier nicht in Quantität oder Relation auflösbar.

Diese qualitative Irrationalität besteht ferner zum Teil in einer besonderen Art der Werthaltung und dringt damit ins erkennende Ich ein. Zwar ist Wert-Erkennen von Wert-haltung zu unterscheiden — das werthaltende Ich ist nicht notwendig auch wert-erkennend — aber Wert-Erkennen schließt ein, daß das erkennende Ich die dem erkannten Werte zugehörige Werthaltung mitmachen kann. Sogar die Anerkennung des Wertes „Wahrheit" muß aufgewiesen werden; nur daß diese Aufweisung am Erkennen selbst sich vollzieht, daher ihre Nichtanerkennung einen Widerspruch einschließt. Erst recht schließt die Auszeichnung jedes anderen Wertes eine nur aufweisbare Werthaltung ein. Das Irrationale geht also beim Wert-Erkennen in die Ich-Haltung ein und damit ins erkennende Subjekt (vgl. § 14). Das werterkennende Subjekt unterscheidet sich wohl von der zu erkennenden Werthaltung als seinem Gegenstande, aber dieser Gegenstand ist doch nur am Ich aufweisbar, das erkennende Ich muß dieser Werthaltung fähig sein. Damit ist eine Einschränkung der Erkenntnis gegeben, die allerdings nur Wert-Arten, nicht etwa Güterklassen oder einzelne Güter betrifft. Wer ästhetischer Haltung überhaupt fähig ist, wird auch verstehen können, daß andere sie Gegenstandsklassen gegenüber einnehmen können, die ihm als ästhetische unzugänglich bleiben. Der absolut Amusische dagegen wäre für das ganze ästhetische Gebiet wertblind, es könnte ihm höchstens gezeigt werden, daß das Verhalten anderer Werthaltungen voraussetzt, die er nicht mitleben kann. Ob es Amusische, überhaupt für ganze Wert-Arten Wert-Blinde gibt, ist eine Tatsachenfrage und steht hier nicht zur Diskussion.

Reales Wertfinden bedeutet also nicht etwa nur Aufweisen

Digitized by Google

eines Gutes, an dem Wert haftet, sondern zugleich Sichbesinnen auf eine besondere Art der Werthaltung. Dieses reflexive Moment in der auszuzeichnenden Irrationalität ist es, was dem Werte selbst seine „subjektive" Note gibt. Dabei ist zu bedenken, daß auch „Sichbesinnen" ein „Auffinden in sich" kein willkürliches Hervorbringen ist — der Wille ist nur auf das Suchen gerichtet, er schaltet hemmende Theorien oder sonstige Störungen aus und achtet auf das sich als werthaft Anzeigende. Wie bei jeder anderen Auszeichnung eines Irrationalen, handelt es sich weiter auch hier darum, allgemeine Kriterien für das Wiederfinden und Wieder-Erkennen anzugeben; nur erfolgt das Wiederfinden dann schließlich nicht durch bloße Hinwendung zum Objekt, sondern durch gleichzeitige Rückwendung auf das Ich. Daß die Werte durch objektiv aussehende Eigenschaftswörter, wie angenehm, schön, gut, bezeichnet werden, darf nicht über ihre Grundeigenschaft hinwegtäuschen: sie werden nur durch zugehörige Subjekthaltungen voll erfüllt. Windelbands[1] viel angefochtener und auch in seiner eigenen Schule meist gemiedener Ausdruck „sich-besinnen" erweist sich als eine sehr treffende Bezeichnung des Wertfindens.

Die Besinnung vollzieht sich meist am Objektiven, an bestimmten Gütern, aber sie ist nicht vollständig, wenn sie nur die Eigenart der Güter feststellt. Die in ihr enthaltene Reflexion wird erleichtert dadurch, daß die Werthaltung sich ebenfalls objektiv ausdrückt, daß zu jeder Art von Gütern eine bestimmte Wert-Antwort gehört. Dietrich v. Hildebrand[2] hat auf diesen Sachverhalt aufmerksam gemacht. Gerade das Nichtpassen einer Wertantwort ist geeignet, die Verschiedenheit von Werten hervortreten zu lassen. So wird auf ästhetischem Gebiet das Liebliche nicht bewundert, das Erhabene nicht genossen.

An dieser verschieden gearteten Wertantwort wird die verschieden geartete Werthaltung deutlich. Wertfinden setzt also Aufmerksamkeit auf die Mannigfaltigkeit der Güter, Blickrichtung auf die Wertantwort voraus. Damit aber tritt eine neue Fragestellung hervor: wie kann man größtmögliche Vollständigkeit des Wertfindens sichern?

[1] Windelband und Dilthey ist dieser Ausdruck gemeinsam, obwohl sie ihn nicht ganz in gleichem Sinne gebrauchen.

[2] Die Idee der sittlichen Handlung. Jahrb. f. Phänom. und philos. Forschung III, bes. 162 f. 1916; vgl. auch N. Hartmann: Ethik S. 255.

Digitized by Google

17. Das Problem der Vollständigkeit.

Es ist immer wieder wichtig hervorzuheben, daß in jeder Erkenntnisrichtung Vollständigkeit des Erfassens eine ebenso notwendige und berechtigte Seite des Erkenntnisziels ist wie Vollkommenheit des Begreifens. In der Wert-Wissenschaft gewinnt diese Seite des Zieles zu ihrem wissenschaftlichen noch einen ethischen Wert: der vor sittliche Entscheidungen gestellte Mensch soll fähig sein, den ganzen Umfang der in Betracht kommenden Güter und Werte zu beachten; auch das Verstehen anderer Menschen, diese Vorbedingung gerechten sittlichen Urteils, hängt vom Umfang der Werterkenntnis ab[1].

Da Wertfinden Aufnehmen neuer Inhalte ist, so stehen dafür grundsätzlich dieselben beiden Wege offen wie für solche Aufnahmen überhaupt: man kann von einzelnen Fällen ausgehen oder von allgemeinen Wert-Zusammenhängen, die Werte bestimmter Art als daseiend oder geltend vermuten lassen. Das entspricht etwa den Methoden, mit deren Hilfe chemische Elemente gefunden werden: entweder zeigen sich bei einer Analyse Rückstände und Verhaltensweisen (z. B. Auftreten von Spektrallinien), die verschieden vom Bekannten sind, oder das periodische System, in das man die Elemente vermutungsweise ordnet, zeigt Lücken, für die das entsprechende Element gesucht wird. Im ersten Fall tritt etwas bisher Unbegreifliches (Inkomprehensibles) auf, das ausgezeichnet und in seinen Eigenschaften bestimmt werden soll, im zweiten Fall wird aus einer Theorie heraus die Existenz von etwas gefordert, das bestimmten Bedingungen genügt, ein Postulat wird aufgestellt, für das die Erfüllung (der Suffizient) gesucht wird. Diese beiden Methoden habe ich früher als Komprehension und Suffektion[2] bezeichnet. In der Forschung wirken beide Methoden meist zusammen: etwas fällt als „inkomprehensibel" auf, weil es dem Vermuteten, d. h. von der Theorie her Postulierten nicht entspricht, und beim Auffinden des Suffizienten zeigen sich neue Momente, die zu ihrer Komprehension eine Änderung der Theorie nötig machen. Die Suffektion setzt Systematik voraus

[1] Eindringlich hat Nicolai Hartmann: Ethik S. 12 f. (1926) diese Zusammenhänge dargestellt.

[2] Voraussetzungen und Ziele des Erkennens § 23 S. 355 f. (1908).

Digitized by Google

und kann daher an dieser Stelle noch nicht behandelt werden; doch ist hervorzuheben, daß in allen nicht rein konstruktiven Wissenschaften das System für neue Inkomprehensible offen bleiben muß.

Die Komprehension von Werten ist näher durch die Art der Wert-Irrationalität bestimmt, also dadurch, daß der Art nach (qualitativ) Neues auftritt und daß die Irrationalität in das werthaltende Ich eintritt. Das zweite Moment ist das entscheidende; denn dadurch ist gefordert, daß das erkennende Ich als zugleich werthaltendes sich erweitert. Diese Erweiterung kann entweder nur das erkennende Individuum oder die Wissenschaft selbst angehen — im ersten Falle handelt es sich um Wertnahme von Werten, die, sei es der Sprache, sei es der Wissenschaft, schon bekannt sind, im zweiten um Auszeichnung bisher noch nicht ausgezeichneter Werte, oder, von der Wissenschaft her gesehen, im ersten Falle um Mitteilung, im zweiten um Entdeckung von Werten. Doch sind die beiden Fälle nicht so verschieden, wie Mitteilung und Entdeckung in beherrschenden Wissenschaften, weil Werte stets bestimmt sind, sich in Werthaltungen zu realisieren. Jedes Ich muß sich den Inbegriff der Werte selbst zu eigen machen, dazu bedarf es der Vermittlung, und diese Vermittlung ist der bei Wert-Entdeckungen wirksamen verwandt.

Schon die eigenen, im Handeln und Vorziehen wirksamen Werte erkennt der Einzelne im allgemeinen durch Vermittlung der Sprache, so daß der Weg von bloßer Werthaltung zum Wertbewußtsein nicht in jedem Menschenleben neu zurückgelegt zu werden braucht. Eigenschaftswörter unserer Umgangssprachen enthalten vielfach Wertmomente, die dann durch ausdrückliche Herausstellung und Unterscheidung festgehalten werden. Gewiß sind diese Wortbedeutungen kaum je streng abgegrenzte Begriffe, aber sie können als Ausgangsmaterial für solche benutzt werden. Wir vertrauen, daß die Sprache nur wertgenommene Werte auszeichnet, d. h. wir stehen ihr als Forschende ähnlich gegenüber, wie wir als der Mitteilung Offene den Bericht anderer über ihr Werthalten oder über das ihnen Wertvolle aufnehmen. Wenn wir an die Aufrichtigkeit des Sprechenden glauben, so suchen wir nachverstehend seine Werthaltungen zu erzeugen; gelingt uns das nicht, so werden wir eine uns nicht

Digitized by Google

direkt zugängliche Wertart anerkennen. Da kritisches Verhalten vorausgesetzt ist, handelt es sich dabei nicht um Suggestion.

Während in der geschilderten Weise entweder entdeckte Werte anderer zur Erkenntnis gebracht oder sprachlich schon als Eigenschaften ausgezeichnete zu deutlichem und einordnendem Bewußtsein erhoben werden, kann das Verstehen fremden Verhaltens zu wirklicher Wertentdeckung führen. Durch mitlebendes Verstehen erkennen wir das Handeln oder Sichbenehmen eines Menschen als auf ein Gut gerichtet oder durch eine Tendenz zur Werterfüllung geleitet, auch wenn wir dieses Gut nicht als solches zu sehen vermögen, d. h. wenn wir den dem Gut anhaftenden Wert nicht wertnehmen. Da aber so unsere Auffassung in Richtung des Wertes gelenkt und das Vorhandensein irgend einer Wertnahme des anderen erkannt ist, so ist zunächst wenigstens abstrakt das Dasein eines Wertes überhaupt erkannt. Statt vom Verhalten fremder Subjekte können wir auch von Werken, von Produkten menschlicher Tätigkeit ausgehen, die sich als durch wertgeleitetes Schaffen erzeugt darstellen. Auch hier kann die Einsicht, daß in diesen Erzeugnissen Güter, d. h. also Wertträger erzeugt worden sind, der Erkenntnis der Werte vorausgehen, um derentwillen sie erzeugt wurden — ja oft genug mißlingt die Auffindung dieser Werte oder bleibt doch zweifelhaft.

Durch dieses Verstehenwollen fremden Verhaltens oder objektiver Leistungen und Erzeugnisse gelingt es, die Schranke, die die Irrationalität des Subjekts der Wert-Erkenntnis zu setzen scheint, zu überschreiten, wobei allerdings dieses Überschreiten selbst an Bedingungen geknüpft ist, die den nicht-erkennenden Momenten des Selbst zugehören. So gibt es hier verschiedene Grade des subjektiven Entgegenkommens und damit der Fülle und Anschaulichkeit. Der eigentümliche Wert, der in einem bestimmten Verhalten oder einem Erzeugnis sich realisiert, kann dem Aufnehmenden entgegenleuchten, weil diese Werthaltungen ihm angemessen sind: die Fremdperson oder das Erzeugnis geben nur Gelegenheit, sich selbst zu entdecken. So erkennt ein Knabe, der gewandte unerschrockene Ringer sieht, an ihnen die vitalen Werte der Kraft, Gewandtheit, Wehrhaftigkeit, vielleicht auch die sittlichen der Tapferkeit und Selbstüberwindung. In anderen Fällen sind die sich kundgebenden Werte dem eigenen

Digitized by Google

Wertfühlen der Art nach fremd, es bedarf des Suchens, es bedarf mannigfacher Vermittlung. So mag bei dem Anblick der Ringer ein Mädchen zunächst Angst und Grauen fühlen, dann aber — aus Achtung für die Ringenden oder durch das Männliche an ihnen gefesselt — sie zu verstehen wünschen. Sie läßt sich deren Verhalten erklären oder erklärt es sich selbst aus Ansätzen des männlichen Werthaltens, die doch auch sie besitzt. Da in jedem Menschen vieles angelegt ist, was ohne Hilfe sich nicht entwickeln würde, kann aus vermitteltem Verstehen echtes Wert-Erleben hervorgehen. Es ist aber auch möglich, daß es bei der Anerkennung eines für den Aufnehmenden nicht in einer Wertnahme realisierbaren Wertes von den und den Eigenschaften bleibt. Ein amusischer Arzt, wie ihn Tschechow in einer seiner Novellen geschildert hat, mag etwa sagen: ich habe mein Leben lang mit ganzer Kraft an Medizin und Naturwissenschaft gearbeitet, ich sehe, daß andere sich ganz den Künsten hingeben und bin überzeugt, daß sie Wertvolles tun, dessen Wert ich nur nicht erleben kann. Sogar in diesem Falle ist die Schranke der Individualität dadurch überschritten, daß sie als Schranke erkannt ist. Ähnliches ist grundsätzlich auch beim Versuch, fremde Kulturen oder Kulturgüter zu verstehen, möglich. Freilich bleibt dabei eine Unsicherheit: es kann sich um einen uns unzugänglichen Wert, es kann sich aber auch um besondere, uns nicht durchsichtige Bedingungen handeln, unter denen für jenes Volk ein auch uns bekannter Wert wertgenommen wird. Ja man wird zunächst immer versuchen, ob nicht durch genauere Kenntnis der Gesamtlage und Gesamtkultur sich ein Verständnis mit Hilfe unserer Werte erreichen läßt.

Durch indirekte, vermittelnde Wertnahme gelingt es auch, die von einem Menschen entdeckten Werte anderen sichtbar zu machen — die einmal gewonnene Wert-Entdeckung zu verallgemeinern. Die Gefahr der Beschränkung aller Wert-Erkenntnisse auf das oder die Individuen, die sich auf die zugehörigen Werthaltungen als auf eigene besonnen haben, eine Gefahr, die mit der Subjektzugehörigkeit des Wert-Irrationalen verbunden ist, läßt sich so grundsätzlich überwinden.

Digitized by Google

18. Das Vorrecht der Bejahung und die Werte.

Bei aller Wert-Erweiterung ist vorausgesetzt, daß ein aufgewiesener Wert als Gegenstand des Erkennens in demselben Sinne „positiv", dem Zweifel, der Verneinung enthoben ist wie jeder andere Gegenstand, solange man ihn rein für sich nimmt, daß also der früher (§ 11) entwickelte Satz von der Prävalenz des Positiven auch für Werte gilt[1]. Der Gegenstand als solcher, so sahen wir, steht zwar noch diesseits der Entscheidung über ja und nein, er kann weder wahr noch falsch sein — trotzdem verhält sich „ja" und „nein" nicht symmetrisch zu ihm; es gibt eine allgemeinste Urteilsfunktion, die für jeden Gegenstand wahr ist: die Beziehung des Denkbaren auf das Denken überhaupt. Der Gegenstand stellt so in jedem Falle dem Erkennen die Aufgabe, ihm seine Stelle im Ganzen des Erkannten anzuweisen, und die Negation hat den Sinn der Fortweisung von einer angemaßten Stelle. Durch das Vorrecht der Bejahung ist die irrationale Besonderheit jedes aufnehmbaren Inhalts gedeckt: sie kann nicht allgemein, sondern nur aus bestimmten begrenzten Erkenntniszusammenhängen ausgeschaltet werden. Man könnte einwenden, daß dadurch die Erkenntnis ihrer Rationalität beraubt werde; aber dem gegenüber ist die utraquistische Grundeinsicht geltend zu machen, daß es kein, ganz streng kein einziges wahres Urteil gibt, in dem nicht ein Anteil des Irrationalen steckt. Die Ausschaltung des Irrationalen aus der Erkenntnis müßte dazu führen, alle Erkenntnis auf die formalen Beziehungen einzuschränken, die gelten, w e n n ein bestimmtes Irrationales anerkannt wird. Daraus würde folgen, daß die Realwissenschaften keine wirkliche Erkenntnis geben und daß auch in der Mathematik nur der innere Aufbau der Theorien wahrhaft erkannt ist, während die mathematischen Axiome bloße „Annahmen" oder „Spielregeln" wären. Das ist im wesentlichen die eigentümlich rationalistische Skepsis, die S. M a i m o n vertreten hat. Sie wird angesichts der Entwicklung der Realwissenschaften heute schwerlich viel Anhänger anlocken; aber wenn man nicht nur Argumente „ad hominem" brauchen, sondern sie wirklich widerlegen will, muß man zeigen, daß eine Entscheidung im Sinne dieser Skepsis nicht nur will-

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Die Erkenntnis der Werte und das Vorrecht der Bejahung. Logos X. 1921/2.

Digitized by Google

kürlich ist, sondern der Selbstgarantie des Erkennens widerstreitet. Die Geltung wahrer Sätze ist daran gebunden, daß das Irrationale, das jedes Urteil einschließt, mit zu dem Bedeutungsganzen gehört, an dem die Wahrheit haftet. Wenn es überhaupt wahre Sätze geben soll, muß Irrationales anerkannt werden — die Anerkennung wahrer Sätze aber ist notwendig bei Strafe des Widerspruchs mit sich selber — so kann man mit normativ-subjektivistischer Wendung, eindringlich wiewohl nicht ganz prinzipiell, sagen.

Die besonderen Schwierigkeiten für die Anwendung des Vorrechts der Bejahung auf das Wertgebiet beginnen dort, wo sich Wertnehmen von Aufnehmen eines beliebigen Inhaltes unterscheidet: das Erlebnismoment, das als werthaft gekennzeichnet wird, wird damit einer besonderen Sphäre, eben der Wert-Sphäre, zugewiesen — und diese Zuweisung ist dem Zweifel und der Negation ausgesetzt wie jede andere Einordnung. Soweit es sich hier nur um Zuweisung, Bestimmung überhaupt handelt, tritt die gleiche Problematik bei jedem Inhalt auf: wenn „süß" als Geschmack bezeichnet wird so gut, wie wenn „angenehm" den Werten zugerechnet wird. In der Tat ist „aromatisch" (etwa im Gesamterlebnis beim Verzehren einer Orange) kein „Geschmack", sondern ein „Geruch" — aber mit dieser Ausweisung aus der einen und Zuweisung an die andere Sinnessphäre ist das rein Inhaltliche des „Aromatischen" nicht angezweifelt. Auch daß mit dem Unterschied von Geruch und Geschmack „etwas" gemeint ist, bleibt unbezweifelbar, schlicht positiv — nur kann hierbei sinngemäß gefragt werden, ob dieser Unterschied ein unauflösbar qualitativer oder ob er in Relationen (zu den Sinnesorganen, zu besonderen Lebensfunktionen, zu anderen Qualitäten) auflösbar ist. Daß also Fragen der Zugehörigkeit auftreten, ist der Wertsphäre nicht eigentümlich; vielmehr sind Werte gegenüber bloß objektiven Gegenständen dadurch ausgezeichnet, daß zu ihnen Werthaltung gehört, daß ihre Irrationalität in die Ichhaltung übergreift. Das Vorrecht der Bejahung ist also hier gegenüber Werthaltungen zu rechtfertigen. Das schließt insofern und nur insofern eine neue Schwierigkeit ein, als es dem Erkennenden eine „Reflexion", eine Rückwendung auf sich selbst, d. h. gleichzeitig ein Sich-Sich-Gegenüberstellen zumutet. Dem rein objektiv Gerichteten ist

Digitized by Google

diese Rückwendung fremd, er wird auf sie dadurch am besten vorbereitet, daß ihm ihre Notwendigkeit für die Erkenntnis des Erkennens aufgezeigt wird. Ist aber erst einmal die Reflexion als notwendig erkannt, dann müssen auch die letzten inhaltlichen Verschiedenheiten, die in ihr sich zeigen, als durch das Vorrecht der Bejahung gedeckt anerkannt werden; die Probleme, die aus ihrer Einordnung hervorgehen, sind gleicher Art wie bei anderen Inhalten.

Nun enthält aber jede Werthaltung in sich schon eine Entscheidung: zu ihr gehört eine Unwerthaltung als ihr gegensätzlich — und der Gegensatz beider Haltungen ist durch das Vorrecht der Bejahung ebenfalls gedeckt. Der Unwert steht also seiner „Inhaltlichkeit" nach dem Werte gleich, sofern man auf ihr Fundiertsein im Erlebnis achtet. Eine empirische Bestätigung dieses Wertverhalts ist die gelegentlich auftretende Behauptung, daß ein Unwert primär gegenüber dem zugehörigen Wert sei, also z. B. Schopenhauers Theorie von der Negativität der Lust. Trotzdem stehen Wert und Unwert nicht absolut gleich, der Wert ist Maßstab auch des Unwerts. In Schopenhauers Haltung zeigt sich das: er könnte das Leben nicht wegen der Unlust verwerfen, wenn ihm nicht doch positive Lust als Maßstab vorschwebte. Aber dieser Vorzug des Wertes liegt gleichsam eine Schicht tiefer, nicht im Verhältnis zum Erkennen, sondern in der Eigentümlichkeit dessen, was erkannt werden soll. Diese positive Negation, positiv sofern sie einen Inhalt setzt, und der Vorzug der Wert-Positivität vor ihr gehört dem Werthalten als solchem an, nicht mehr der Werterkenntnis; sie ist ein Tatbestand der Wertwissenschaft, nicht der erkenntnistheoretischen Grundlegung dieser Wissenschaft. Durch die Prävalenz des Positiven ist so das Erlebnishafte in jeder Werthaltung gedeckt, der Unterschied von Wert und Unwert, die Verschiedenheit der Werthaltungen — alles das freilich zunächst nur als Inbegriff von Erkenntnisaufgaben. Die Dialektik, die sich aus diesem Ansatz entwickeln muß, ist doppelter Art. Es ist zunächst die ganz allgemeine jeder Erkenntnis überhaupt: daß das Inhaltliche fraglos positiv, jede Art seiner Bestimmung aber bereits fragwürdig, der Kritik unterworfen ist, während doch Inhalt ohne Bestimmung, Bestimmung ohne Inhalt nicht einmal denkbar ist. Dazu kommt die Eigentümlichkeit des Wertes, daß

Digitized by Google

er eine Werthaltung einschließt, daß zu ihm als Gegenstand Akt und Ich gehört, damit aber Vergegenständlichung des nicht zu Vergegenständlichenden.

Die Aufgabe, die durch die Prävalenz des Positiven gestellt ist, wird daraus deutlich: sie geht dahin, die Eigenart der Werthaltung überhaupt in dem Ganzen alles Erkennbaren an ihren Ort zu stellen — und die Arten von Werten nebst zugehörigen Werthaltungen, die sich aufweisen lassen, systematisch zu bestimmen. Daß die Werthaltungen von Art und Stellung des werthaltenden Ich mit abhängen, gehört so gesehen zum Tatbestand, der der Wissenschaft gegeben ist. Für die Wissenschaft stehen — soweit bisher die Sache analysiert wurde, d. h. abgesehen von der Geltung der geltenden Werte — die Individuen einfach nebeneinander. Es besteht nicht das geringste Recht, die Werthaltung eines Individuums vor der eines anderen zu bevorzugen oder gegen sie zu benachteiligen — die systematisch ordnende Erkenntnis steht ihnen allen gleichermaßen gegenüber. Das zur systematischen Erkenntnis gehörige Ich ist wie bei jeder rein erkenntnistheoretischen Erwägung als überindividuelles gemeint. Reflektiert man auf das individuelle erkennende Ich, das zum überindividuellen strebt, so ist ihm eine Erweiterung aufgegeben, es soll die Werthaltungen anderer individueller Subjekte mitmachen, den eigenen gleichstellen — aber diese Aufgabe hat es hier nur als erkennendes Ich. Daher bedeutet sein Mitmachen keine praktische Billigung — es hält sich als erkennendes im Gegenteil von dieser praktischen (oder ebenso: ästhetischen usf.) Stellungnahme noch zurück — es nimmt nur theoretisch Wert, um den so erfaßten Wert dem Ganzen der Werterkenntnis einzugliedern. Von Geltungsbehauptung der Werte ist noch nicht die Rede — mit einer wichtigen Ausnahme allerdings: die Geltung des Wahrheitswertes und der logischen Folgewerte, die die Erkenntnis leiten, ist wie bei jedem Erkennen vorausgesetzt. Aber diese Voraussetzung steht jenseits der Einzelerkenntnisse, sie alle gleichmäßig unterordnend, bei ihr handelt es sich nicht um Geltungsbehauptung von Werten, sondern nur um Behauptung der Wahrheit (der logischen Geltung) von Urteilen, deren Gegenstände ganz oder zum Teil Werte oder Werthaltungen sind.

Digitized by Google

Aber der Geltungsanspruch gewisser Werte, die Unterscheidung der Werte in geltende und schlichte ist in bestimmten Werthaltungen und Vorzugsurteilen aufweisbar, also durch die Prävalenz des Positiven gedeckt. Wohl hat man versucht, diesen Sachverhalt dadurch zu beseitigen, daß man ihn auf andere Unterschiede zurückführte, etwa auf den zwischen sozial anerkanntem und nicht anerkanntem Wert. Die sozial anerkannten haben die Macht sozialer Vereinigungen hinter sich, die hier meinung-bestimmend wirkt. Daß solche Erklärungen, die den Unterschied auf Mißverstehen ganz andersartiger Unterschiede zurückführen wollen, nicht allgemein richtig sein können (ihre Richtigkeit im Einzelfalle ist immer möglich), dafür spricht schon die Beschaffenheit der Erlebnisse, unter denen sich reine und soziale Geltung recht wohl unterscheiden lassen. Aber selbst wenn man hier zweifelt (letzte Unterschiede sind schwer zu demonstrieren), so bleibt der Fall der Erkenntniswerte übrig, deren überindividuelle (nicht soziale) Geltung mit dem Erkennen selbst gesetzt, d. h. so sicher ist, wie irgend ein Erkennen, also den höchsten Grad möglicher Sicherheit überhaupt besitzt. Damit ist jedenfalls die Ursprünglichkeit des Unterschiedes geltender und schlichter Werte über allen Zweifel hinaus festgestellt. Die Vermutung spricht dann für allgemeine Bedeutung dieses Unterschiedes. Aber die Frage des Geltungsbeweises überschreitet den Rahmen dieser Betrachtung — ehe sie erörtert werden kann, sind noch die Wert-Täuschungen zu untersuchen.

19. Wert-Täuschungen.

Irrtum und Täuschung waren stets für monistische Theorien der Erkenntnis schwere Probleme, während dualistische sich zentral um Sicherung der Wahrheit mühen. Wer die Dualität in jedem Urteil erkannt hat, wird aus ihr auch die Möglichkeit des Irrtums verstehen. Dagegen scheint der Gegenstand durch das Vorrecht der Bejahung vor Irrtum geschützt zu sein. Für Werte trifft das erfahrungsmäßig nicht zu. Man streitet über die Verschiedenheit oder Gleichheit von Werten (z. B. angenehm und schön), ferner darüber, ob gewisse Prädikate (z. B. selten, geordnet) Wert-Prädikate sind. Wo aber Streit ist, da muß eine der streitenden Parteien Unrecht haben, sich täuschen — unmöglich

Digitized by Google

kann man ganz allgemein ohne Untersuchung den Irrtum der negierenden Partei zuschieben. Auch wäre das erfolglos; denn es gibt Fälle, in denen ein Prädikat (z. B. alt, neu) von dem einen als Wert, von dem anderen als Unwert, von dem dritten als bloßes Seinsprädikat, das nur sekundäre Beziehungen zu Werten hat, angesehen wird. Diese Gegensätze der Werthaltung prägen sich im praktischen Verhalten oft noch deutlicher aus als in theoretischer Besinnung. Es gibt Streit über die Werte selbst, also Irrtum oder Täuschung über sie. Irrtum oder Täuschung — aber was bedeutet hier das „oder", bedeutet es, daß es gleichgültig ist von Irrtum oder von Täuschung zu reden, da beides dasselbe meine, oder vielmehr, daß beides verschieden voneinander sei und daß man unterscheiden müsse, welches von beiden, Irrtum oder Täuschung, in jedem Falle stattfinde? Max Scheler[1] hat Irrtum und Täuschung als ganz verschieden hingestellt — das Merkmal des Unterschiedes besteht nach ihm darin, daß der Irrtum durch Erkenntnis berichtigt wird, die Täuschung nicht. Wenn ich glaubte, N. N. sei gestorben, und mir bewiesen wird, daß er lebt, so ist der Irrtum verschwunden — höchstens daß ich noch nachforsche, wie er entstanden war. Sehe ich dagegen einen ins Wasser getauchten Stab gebrochen und überzeuge mich durch Betasten von seiner Gradheit, so bleibt die Täuschung trotzdem bestehen. Scheler erklärt den Unterschied dadurch, daß er den Irrtum in die gnoseologische Sphäre der Urteile, des Meinens, Glaubens, die Täuschung in die ontologische der „Sachverhalte" verlegt. Täuschung „besteht in einem unangemessenen Verhältnis mindestens zweier Sachverhalte zu den ihnen zugehörigen Seinsschichten". „Der Irrtum besteht in einem Verhältnis des im Urteil gemeinten Sachverhaltes zu dem in der Anschauung bestehenden Sachverhalt." Diese Formeln sind so, wie sie ausgesprochen sind, falsch, ja die erste ist nahezu unverständlich. Wenn ein Sachverhalt ein „ontisches" Verhältnis ist, das in einer Seinssphäre besteht, wie soll er dann in eine andere Sphäre geraten? Er ist doch kein Hund, der sich von der Kette losreißt und in einen fremden Hof eindringt. Also sind nur „wir" die Erkennenden es, die den Sachverhalt, den in der Wahrnehmung bestehenden, falsch deuten.

[1] Abhandlungen und Aufsätze II, 26. (Die Idole der Selbsterkenntnis.)

Digitized by Google

Daß der ins Wasser getauchte Stab gebrochen aussieht, ist richtig — daß er die anderen z. B. tastbaren Merkmale der Gebrochenheit trägt, ist falsch. Die optische Grundlage der Täuschung bleibt also unabhängig von ihrer Berichtigung bestehen, weil diese gar nicht das „Sehding" betrifft. Ferner gibt es zwischen „Irrtum" und „Täuschung" Übergänge. Ich sehe z. B. einen Menschen bleich und regungslos daliegen und halte ihn für tot — phänomenal kann das Totsein des Menschen ebenso unmittelbar mit der Wahrnehmung gegeben sein, wie das Gebrochensein des Stabes, kann auch als ein „wie-tot-daliegen" trotz der Berichtigung meines Urteils bestehen bleiben. Sogar im Falle des reinen Irrtums, wenn ich einen Verschollenen irrtümlich für tot halte, braucht phänomenal kein Schluß vorzuliegen, vielmehr kann mir längere Verschollenheit unmittelbar mit Totsein zusammenfließen. Die Grundlage des Irrtums, die Verschollenheit, die Grundlage des Übergangsfalles, das Ohnmächtig-Daliegen, die Grundlage der Täuschung, die Gebrochenheit des Sehdings, bleiben in gleicher Weise bestehen, wenn Irrtum oder Täuschung enthüllt sind. Der im irrigen Urteil gemeinte Sachverhalt braucht auch nicht vom anschaulich gegebenen abzuweichen: der Scheintote ist für die Anschauung „wie tot" — den Verschollenen, dessen Rückkehr ich in der Zeitung lese, habe ich weder jetzt noch vorher anschaulich. Gibt es doch auch Irrtum über Gegenstände, von denen „Anschauung" gar nicht möglich ist, z. B. über rechtliche Folgen eines Vertrages. Die Schelersche Unterscheidung zeigt in bemerkenswerter Deutlichkeit einen Grundfehler vieler „phänomenologischer" Behauptungen: aus richtig gesehenen phänomenalen Unterschieden werden vermittlungslose Gegensätze abgeleitet, zwischen denen dann die realen genetischen wie die idealen begrifflichen Beziehungen geleugnet werden. Was zunächst die uns jetzt nicht wichtige genetische Seite der Sache betrifft: phänomenale Unmittelbarkeit beweist eben so wenig etwas gegen genetische Vermitteltheit wie umgekehrt. Begrifflich aber gilt: das phänomenal einfach Einleuchtende kann sich für die Erkenntnisanalyse, die nach dem Rechte dieses „Einleuchtens", nach der Wahrheit dieser Gewißheit, fragt, sehr wohl als mannigfacher Vermittlungen bedürftig erweisen — und in diesen Vermittlungen können die Gründe der Täuschung liegen. Die Auf-

Digitized by Google

deckung einer „Täuschung" wird dann auf einen „Irrtum" führen, sofern wir unter „Irrtum" einen (mehr oder minder verwickelten) Schlußvorgang verstehen, bei dem irgendwo eine falsche Folgerung sich eingeschlichen hat. Für die Phänomene also ist Schelers Unterscheidung berechtigt: es gibt Täuschungen, die sich immer wieder aufdrängen, wenn die anschauliche Grundlage gegeben ist; es gibt „Irrtümer", die von der anschaulichen Grundlage entfernt, daher wenn aufgedeckt, auch für unser Leben beseitigt sind. Aber zwischen beiden Gruppen gibt es Übergänge und beide sind weder für die genetische Erklärung noch für die begriffliche Analyse zu trennen.

Beim Wertfinden handelt es sich phänomenal in den wichtigsten Fällen um Täuschungen: das Alte oder das Neue etwa wird unmittelbar wertgehalten. Das Erlebnis unmittelbarer Wertnahme entspricht der Anschaulichkeit der Wahrnehmung. Erst sekundär enthüllt sich der in der Täuschung versteckte Irrtum: eine Eigenschaft, an der Werte verschiedener Art unter bestimmten Umständen haften, hat gleichsam durch Reflexe den Schein einer ihr zugehörigen Wertfarbe erhalten. Danach ist es leicht, zu Schelers Behauptungen Stellung zu nehmen. Es war ein Fehler älterer Theorien, die Täuschung als „falschen Schluß" zu erklären, d. h. die zu ihrer Enthüllung führende logische Analyse in ihre Genese zu projizieren — es ist aber ein in seinen Folgen noch bedenklicherer Fehler, zu leugnen, daß sich für die kritische Erkenntnis auch die Täuschung in ein falsches Urteil verwandelt. Aber mit dem Aufdecken des falschen Urteils ist die Täuschung nicht erledigt. Da sie in einer „Anschauung" fundiert ist, muß diese ihre Grundlage positiv erkannt werden. Der pure Irrtum dagegen, z. B. der Rechenfehler, verschwindet, wenn er aufgedeckt ist, spurlos aus der Erkenntnis. Übrigens wird sich bei fast allen hartnäckigen, wirksamen Irrtümern eine Täuschungsgrundlage aufzeigen lassen: das scheinbar erschlossene falsche Ergebnis stand in Wahrheit vor dem falschen Beweise fest oder wurde durch irgend ein Interesse aufgedrängt. Der Fall des puren Irrtums ohne positive Täuschungsgrundlage hat nur praktisches Interesse und kann hier ganz außer Betracht bleiben. Wirkliche Täuschungen aber und ebenso Irrtümer, die infolge einer mitwirkenden Täuschung hartnäckig festgehalten werden, sind erst dann richtig-gestellt,

Digitized by Google

wenn der positive Gehalt, der sich in der Täuschung eine falsche Stelle anmaßte, „richtig gestellt", d. h. an seine Stelle gesetzt, in seiner Bedeutung erkannt ist. Es muß also bei jeder Werttäuschung der zugrundeliegende Wertbestand aufgedeckt werden.

Täuschung ist möglich über die Zugehörigkeit eines Wertes zu einem bestimmten Gegenstand oder zu einer allgemeinen Eigenschaft von Gegenständen, über das Bestehen bestimmter Werthaltungen bei einem bestimmten Menschen zu bestimmter Zeit — solche besonderen Wert-Zuordnungen gehen uns hier, wo es sich um das Auffinden von Wert-Unterschieden handelt, nichts an. Vielmehr beschränken wir uns auf die Täuschungen, durch die ein Wert als bloße wertfreie Eigenschaft, eine bloße wertfreie Eigenschaft als Wert, ein Wertunterschied als Wertgleichheit oder umgekehrt verkannt wird. Wir unterscheiden sie als Wert-Art-Täuschungen von den Wert-Zugehörigkeits-Täuschungen und auch von den Wert-Rang-Täuschungen, die zum Streit über Werthöhe führen. Da die Frage der Systematik der Werte, ihrer Rangordnung noch gar nicht gestellt ist, kann auch diese Gruppe hier nicht erörtert werden. Die Wert-Rang-Ordnungen und die Wert-Zugehörigkeiten enthalten, wenn man die Erlebnisse logisch analysiert, immer Urteile in sich, während die Wert-Unterschiede (wie alle bloßen Gegenstandsunterschiede) wohl des Urteils bedürfen, um erkannt zu werden, nicht aber Urteile in sich schließen. Die Wert-Art-Täuschungen können positiv oder negativ sein: es kann etwas als Wert oder als Wertunterschied erscheinen, was es nicht ist — oder es kann ein Wert oder Wertunterschied, der besteht, verkannt werden.

Daß es positive Wert-Art-Täuschungen gibt, scheint zunächst mit dem Vorrecht der Bejahung im Wertgebiet unvereinbar zu sein; denn dieses Vorrecht bezieht sich auf die Mannigfaltigkeit der Werte, nicht nur auf das Bestehen von Werten überhaupt. Wo also ein Wert bestimmter Art wertgenommen wird, da muß, so scheint es, ein solcher Wert auch bestehen. Nun ist in der Tat die Werthaltung einer bestimmten Eigenschaft ohne einen vorhandenen Wert undenkbar; wohl aber ist möglich, daß der Wert als mit jener Eigenschaft identisch angesehen wird, während er in Wahrheit nur in einer mehr

Digitized by Google

oder minder komplexen, durchaus nicht allgemein und notwendig vorhandenen Beziehung zu ihr steht.

So wird „alt" vielfach als Wert angesehen, weil am Alten Traditionen haften; das Alte verdichtet als solches eine Fülle von Erinnerungen in sich, zieht die Vergangenheit in die Gegenwart hinein, verbindet die Generationen und zugleich die in derselben Überlieferung Zusammenlebenden. Ob man in der Tradition schon den letzten Wertträger, im Traditionswert einen echten Wert hat, oder ob noch auf ursprünglichere Werte (etwa solche der Gemeinschaft oder der Inhaltfülle) zurückgegangen werden muß, bleibe hier unerörtert. Auch mag zu den Traditionswerten noch anderes, z. B. der ästhetische Reiz der Abgeschlossenheit, Abgelöstheit, der Verklärung im Bilde hinzutreten — genug, der angebliche Eigenwert des Alten erweist sich als Verdichtung abgeleiteter Wertbeziehungen. Der Beweis für diesen Wertverhalt ist in der Möglichkeit gegeben, „alt" auch negativ wertzunehmen: dem „Altertum", der „Antiquität" steht gegenüber die „Altware", das „Gerümpel", der „Trödel"; denn das Alte ist auch das nicht mehr Frische, das Abgebrauchte, Schmutzige. Demgegenüber wird das „Neue", „Moderne" wertgehalten. Zu den Werten der Brauchbarkeit, Sauberkeit, Frische kommt beim Neuen der der Jugend, Lebendigkeit, Wirksamkeit. Kriterium einer Werttäuschung ist also in vielen Fällen, daß von zwei entgegengesetzten Eigenschaften jede als Wert und als Unwert genommen wird. Ähnlich wie bei alt und neu verhält es sich etwa bei heimisch und fremd (Unwerte: „hergeloffen" und „nicht weit her"), bei „einfach" und „mannigfaltig". Bei echten Werten ist Vertauschbarkeit von Wert und Unwert ausgeschlossen; wohl kann ein reales Gut im Sinne e i n e s Wertes ein Übel im Sinne eines anderen sein, etwa das Nützliche häßlich oder das sittlich Gebotene ökonomisch schädlich, aber nie wird der Wert unwertig oder der Unwert wertig, nie kann „angenehm", „nützlich", „schön", „wahr", „edel" für sich genommen Unwert sein. Nur über den Rang dieser Werte kann Streit herrschen, der durch negative Werttäuschung dann zur Ableugnung der rangniederen Werte führt. Davon bald mehr; für jetzt ist noch allgemein darauf hinzuweisen, daß die konträre Gegensätzlichkeit von Wert und Unwert dazu verführt, konträre Gegensätze nicht werthafter Art allgemein als Wertgegensätze anzusehen. So hell

Digitized by Google

und dunkel, warm und kalt, oben und unten, rechts und links. Alte Symbolik knüpft sich vielfach daran, und die Täuschung ist dann besonders stark, wenn eine der konträren Eigenschaften Lebensbedingung ist, wie hell und warm, sich daher mit vitalen Werten eng verbindet. Doch kann auch das Dunkle als das Beruhigende, als der Schoß des Lebens, und das Kühle als das Affektfreie, Strenge Werte tragen oder symbolisieren. Man spricht in solchen Fällen von „Ambivalenz", d. h. entgegengesetzten Werthaltungen, die sich an dasselbe knüpfen. Wo Ambivalenz einer Eigenschaft als solcher (nicht etwa: ihrer Folgen) nachweisbar ist, da ist diese Eigenschaft nicht selbst ein Wert, ihre Annahme als Wert also eine Täuschung[1]. Es ist für bestimmte Menschen, Parteien, Zeiten charakteristisch, eine der konträren ambivalenten Eigenschaften vorwiegend (wiewohl kaum je ganz allgemein) wertzuhalten[2]. Aber die Bedeutung der Ambivalenz für Parteienlehre, Geschichte, Charakterologie ändert an der Aufdeckung der Werttäuschungen nichts.

Noch verbreiteter und theoretisch schädlicher als die positiven sind die negativen Wert-Art-Täuschungen, d. h. die Nivellierungen bestehender Wert-Art-Unterschiede. Sie sind, wenn es sich um Täuschungen, nicht bloß um Unkenntnis handelt, immer ihrer psychischen Art nach „Verblendungen", d. h. sie gehen auf einen das Wertsehen hemmenden Antrieb zurück. Bloßes Nicht-Sehen schließt keine Täuschung ein: wenn der Nicht-Sehende auf die Behauptung über das Bestehen eines Wertes stößt, so kann er sich entweder durch Eigen-Erleben von dessen Bestehen überzeugen oder, wenn Unfähigkeit zum Erleben (par-

[1] N. Hartmanns Behauptung eines Systems allgemeiner Wertgegensätze, bei denen Wert und Wert einander konträr gegenübersteht, scheint mir überall auf komplexe Verbundenheit konträr entgegenstehender Eigenschaften mit recht verschiedenen Werten zurückgeführt werden zu müssen. Ja N. Hartmann hat diese Reduktion vielfach selbst vorgenommen, allerdings ohne die nötige prinzipielle Konsequenz zu ziehen (vgl. N. Hartmann: Ethik 2. Teil, 2. Abschnitt S. 267 ff.).

[2] Auch „Distanzierung" und „Gleichheit" gehören wesentlich hierher, nur daß bei diesem Gegensatz augenscheinlich zum Teil selbstische Werte sich (mit Hilfe der gleichen Lage sozialer Schichten) hinter allgemeinen Werthaltungen verbergen. Wenn G. Simmel (Probleme der Geschichtsphilosophie 2. Auflage S. 163) sagt, „das eine oder das andere schlechthin zu wollen" sei „eine Seinsqualität der Persönlichkeit", so ist daran sicher richtig, daß der Rangstreit zwischen den der Gleichheit und der Distanz durchschnittlich anhaftenden Werten zum Teil aus dem Wesen der Person (zum Teil gewiß auch aus ihrer jeweiligen Lage) heraus tatsächlich entschieden wird. Aber ich möchte bezweifeln, daß es Personen gibt, die unter allen Umständen „Gleichheit" oder „Distanz" als solche werthalten. Mit den anderen vorgetäuschten Wertgegensätzen verhält es sich ähnlich.

Digitized by Google

tielle Wertblindheit) besteht, doch das Bestehen des Wertes offen lassen oder sogar zugeben, d. h. entweder zur Werturteilsenthaltung oder sogar (falls er Ehrlichkeit und Urteilsfähigkeit der Behauptenden bejaht) zu (indirekter, unerlebter) Wert-Bejahung kommen. Sogar Wert-Blindheit ist also nicht notwendig Grund negativer Wert-Art-Täuschung, sondern nur dann, wenn sich mit ihr ein Antrieb verbindet, das nicht Erkennbare abzustreiten, ein Trieb, der etwa durch die Abneigung, andere als sich überlegen anzuerkennen, verursacht sein kann. Umgekehrt kann es sehr wohl vorkommen, daß das ganze Verhalten eines Menschen sogar die Existenz von wirksamen Werthaltungen bei ihm zeigt, gegen die er sich verblendet. Das hat sehr geistreich Diderot an „Rameaus Neffen" dargestellt. Dieser geniale Bohémien und Lump leitet alles menschliche Streben aus dem Nahrungsbedürfnis (der „Mastication") her und gelangt so zu extremer Wert-Nivellierung — durch sie rechtfertigt er sein eigenes „zynisches" Verhalten. Zugleich aber genießt er in der Verteidigung dieser Theorie seine geistige Überlegenheit über die in Illusionen befangenen „Dummen", mit denen er streitet. Er begeht so die — seiner eigenen Theorie widerstreitende — Unklugheit, seine Maximen zu offenbaren, er verliert durch seine Dreistigkeit den Platz an der Tafel des reichen Bertin und zeigt durch dieses Verhalten, daß er den Genuß seiner Freiheit und Überlegenheit als Eigenwert anerkennt. In der Strenge ferner seines ästhetischen Urteils ist die Unterscheidung ästhetischer Werte von solchen der „Mastication" mitgesetzt. So beschränkt sich die Wert-Nivellierung auf das Gebiet der Handlungsmotive: der ethische Wert soll ausgeschaltet werden. Damit verrät sich zugleich das Motiv der Verblendung. Sehr bekannt ist Nietzsches Theorie des Ressentiment, durch das er die Entwertung von Macht, Schönheit, Vornehmheit erklärt. Die nähere Erörterung dieser Vorgänge und ebenso der großen geschichtlich wichtigen Wert-Nivellierungen des Brahmanismus und Buddhismus, des Zynismus, teilweise auch der Stoa und mindestens gewisser Richtungen in Judentum und Christentum, andererseits des Utilitarismus, Kapitalismus und Sozialismus würde viel zu tief in sachliche Wert-Untersuchungen führen, als daß sie an dieser Stelle möglich wäre. Alle diese Vorgänge werden nur erwähnt, um vorläufig auf die Bedeutung der Verblendungen als

Digitized by Google

Ursachen negativer Wert-Art-Täuschungen aufmerksam zu machen.

Werttäuschungen sind mit dem Vorrecht der Bejahung deshalb vereinbar, weil der Wert zwar ohne Urteil aufgenommen, wertgehalten, aber nur mit Hilfe von Urteilen unterschieden, ausgezeichnet wird. Doch zeigt die Existenz und die Bedeutung der Wert-Täuschungen, wie notwendig Kritik und Beweis für die Wert-Erkenntnis sind. Den Problemen, die sie bieten, haben wir uns nun zuzuwenden.

Vierter Abschnitt.

Wertbeweis.

20. Allgemeine Dialektik des Beweises.

Der übliche Einwand gegen die Wertwissenschaft läßt sich so formulieren: Wertgeltungen sind nicht beweisbar, wissenschaftliche Sätze müssen beweisbar sein. Also gibt es von Wertgeltungen keine Wissenschaft. Dieser Einwand setzt die allgemeine Beweisbarkeit wissenschaftlicher Sätze voraus. Aber läßt sich das auf irgend einem Gebiet Letzte noch beweisen, oder besser: welchen Sinn kann es haben, das, wovon alle Beweise ausgehen, selbst noch beweisen zu wollen? Es ist, wie man sieht, für die Wertwissenschaft entscheidend, ob sie in bezug auf Beweisbarkeit ihrer Sätze ähnlich oder wesentlich anders dasteht als andere Wissenschaften. Das aber läßt sich nur prüfen, wenn vorher aufgeklärt ist, was „Beweis" allgemein bedeutet.

Sigwart[1] definiert den Beweis eines Satzes als die syllogistische Ableitung desselben aus anderen Sätzen, die als gewiß und notwendig erkannt sind, zuletzt also aus Definitionen und Axiomen. Beweis wäre danach immer Deduktion oder Ableitung, aber nicht jede Deduktion wäre Beweis, da auch aus ungewissen, ja aus falschen Obersätzen formal richtige Ableitungen möglich sind. Solche Ableitungen spielen im wissenschaftlichen Verfahren bekanntlich eine große Rolle. Der indirekte Beweis, der die Voraussetzung durch die erweislich falsche Folgerung widerlegt,

[1] Logik II$_2$ § 81, S. 275, vgl. zu diesen Problemen: Oskar Becker: Mathematische Existenz 1927, S. 71 f. Jahrbuch für Philos. und phän. Forschung 8, 511 f.

Digitized by Google

setzt die Gewißheit eines der Folgerung widersprechenden Satzes voraus und läßt sich so allenfalls mit der Definition von Sigwart vereinigen; aber die Sicherung physikalischer Hypothesen durch experimentelle Bestätigung ihrer Folgerungen wäre danach kein Beweis. Man kann das rechtfertigen, wenn man bedenkt, daß die Hypothese nur dann den Rang eines vollkommen gewissen Satzes erhalten würde, wenn nachweisbar wäre, daß die experimentell festgestellten Tatsachen mit keiner anderen Hypothese vereinbar sind — ein Nachweis, der wohl kaum jemals vollständig geführt werden kann. Trotzdem sind physikalische Hypothesen gewiß nicht in dem Sinne unbewiesen, daß sie mit beliebigen anderen gleichwertig vertauscht werden können; der Physiker weiß sich vielmehr Rechenschaft davon zu geben, welche der in seinen Theorien enthaltenen Urteile sicher, welche andere nur Annahmen sind, und worauf sich diese Annahmen stützen. Aber auch dies ist noch nicht das Entscheidende — es kommt vielmehr darauf an, zu fragen, woher denn die Gewißheit der Obersätze, die nach Sigwart beim echten Beweis mit Notwendigkeit verbunden sein soll, stammt. Sigwart denkt beim Beweis fast nur an die Mathematik und geht noch von der Ansicht aus, daß die mathematischen Axiome eine Art selbstverständlicher Gewißheit mit sich führen. Aber schon Platon hat die mangelnde Rechenschaft über die Grundlagen als wissenschaftliche Schwäche der Mathematik erkannt, und heute besteht in der Mathematik bekanntlich eine „Grundlagenkrisis". Sie beruht zuletzt darauf, daß sich die Geltung der Axiome sicherlich nicht in derselben Art beweisen läßt wie die Geltung der Folgerungen. Vielmehr wird die Widerspruchsfreiheit eines Axiomensystems durch die Zuordnung aller aus ihm zu ziehenden Folgerungen zu dem sicher widerspruchsfreien System der Arithmetik bewiesen, damit aber zugleich eine große Freiheit in der Wahl der Axiome gewonnen. Die dabei immer noch vorausgesetzten logischen Axiome müssen jedenfalls in anderer Art gesichert sein. Aber auch die übrigen, die spezifisch mathematischen (arithmetischen, geometrischen usw.) Axiome sinken zu „Spielregeln" herab, wenn ihre Annahme und Wahl nicht in irgend einer Weise gestützt wird. Ob als solche Stütze nun die „Intuition", ob die „Zweckmäßigkeit" für die möglichst einfache Beherrschung des Erfahrbaren, ob eine teleologische Notwendigkeit vom Ziele

Digitized by Google

des Erkennens her verwendet wird — jedenfalls weist die Begründung der Axiome in eine andere Richtung als die der mathematischen Ableitung. Ähnlich steht es mit der Rechtswissenschaft, sofern diese aus bestehenden, geltenden Gesetzen folgert. Die Gültigkeit der Einzel-Gesetze kann auf einen Akt der Gesetzgebung, die Rechtmäßigkeit dieses Aktes auf die Verfassung gestützt werden — aber die Geltung der Verfassung selbst, das Recht des Souveräns (mag das nun ein „absoluter" Herrscher oder eine verfassunggebende Versammlung sein), sie zu erlassen, ist nicht mehr auf dieselbe Art ableitbar. Auch hier sollen die verschiedenen Versuche, dieses Recht zu sichern, nicht diskutiert werden — es kommt uns nur darauf an, zu zeigen, daß die Begründung eine neue Richtung nehmen, gleichsam in eine andere Dimension ausbiegen muß, wenn es sich um die tragenden Prinzipien handelt. Ganz ähnlich steht es nun auch mit den Wissenschaften, die es mit Tatsachen zu tun haben. Gewiß lassen sich Tatsachen aus Tatsachen ableiten, wenn bestimmte allgemeine Kausal- und Strukturgesetze gelten; aber dabei sind schließlich immer ursprünglich gegebene, d. h. unableitbare Tatsachen vorausgesetzt.

„Axiom" und „letzte Tatsache" stehen insofern einander parallel, als beide nicht mehr ableitbar sind und doch nicht willkürlich sein dürfen, wenn anders wissenschaftliche Erkenntnis möglich sein soll. Die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit eines nicht ableitbaren Urteils muß aber irgendwie begründbar sein. Es gibt also Begründung, die nicht Ableitung ist, wenn es überhaupt Wissenschaft gibt. Da wissenschaftlich regulierte Begründung und Beweis allgemein gleichgesetzt werden, da man z. B. in der Jurisprudenz von Tatsachenbeweis redet, wird eine Änderung der Terminologie gegenüber der von Sigwart angewandten, von der wir ausgingen, nötig sein. Behält man nämlich diesen Sigwartschen Sprachgebrauch bei, so hat der Beweis nur eine sekundäre Funktion. Wir erweitern daher die Bedeutung von „Beweis" und verstehen darunter jede Art der Begründung eines Urteils, also z. B. auch die Aufweisung letzter Tatsachen, das Wahrscheinlich-machen aus der Richtigkeit der Folgerungen, die Deduktion aus der „Möglichkeit der Erfahrung" (Kant). Beweis und Ableitung sind dann einander kreuzende Begriffe: es gibt ableitende und nicht ab-

Digitized by Google

leitende Beweise, beweisende Ableitungen aus wahren Obersätzen und nicht beweisende aus willkürlichen Annahmen.

Nicht ableitende Beweise sind grundsätzlich in zwei verschiedenen Arten möglich: da sie sich nicht auf gewisse Urteile berufen dürfen, können sie entweder von dem, was vor dem Urteil ist, ausgehen, d. h. von den Gegenständen, genauer von ihrer gegebenen, erlebnismäßigen Inhaltlichkeit oder sie können den ganzen Zusammenhang der Erkenntnisse heranziehen. Das zweite, das zunächst manchem unannehmbar sein mag, sei vorläufig belegt durch die Art, in der Physik und Chemie die atomistische Struktur der Materie beweisen: nicht von einer einzelnen Tatsachengruppe her, sondern dadurch, daß ganz verschiedene Forschungen immer wieder zu denselben Zahlen für die Größe der Atome, für die Zahl der Atome in einem bestimmten Volumen eines vollkommenen Gases bei bestimmtem Druck und bestimmter Temperatur führen usf.[1].

Die Gleichsetzung von Ableitung und Beweis hatte solange eine gewisse Scheinbarkeit für sich, wie man glaubte, eine bestimmte Anzahl wohldefinierter einsichtiger Axiome und ein beherrschbares endliches Bereich letzter Gegebenheiten zu besitzen, sich also in einer endlichen Welt zu bewegen. Daß das nicht der Fall ist, wurde seit Giordano Bruno in immer steigendem Umfang sichtbar und ist heute, nachdem auch Axiome und Kategorien in Fluß geraten sind, wohl für jeden Wissenden unverkennbar. Die Kluft zwischen beweisbaren Sätzen und unbeweisbaren Axiomen mochte hingenommen werden, so lange man die unmittelbare Evidenz der Axiome nicht weiter untersuchte. Heute jedoch ist speziell für die Geometrie, die seit jeher als Muster einer deduktiven, auf die Wirklichkeit anwendbaren Theorie diente, anerkannt: 1. daß in weitem Umfange Axiome und Axiomgruppen durch äquivalente ersetzbar sind, d. h. daß dieselben Sätze, je nach Wahl, als Axiome oder als Lehrsätze behandelt werden können; 2. daß bei Ersetzung eines Axioms durch ein ihm widersprechendes und Festhaltung der anderen Axiome ebenfalls widerspruchsfreie, vollkommen durchführbare Systeme entstehen. Die Axiome werden so in die Diskussion hineingezogen, während sie doch in bezug auf Beweis-

[1] Vgl. Paul Kirchberger: Die Entwicklung der Atomtheorie 2. Auflage. Karlsruhe 1929.

Digitized by Google

barkeit von den Lehrsätzen streng geschieden werden — oder, anders gesagt: während der Unterschied zwischen der Beweisart der Axiome und der Beweisart der Lehrsätze voll bestehen bleibt, wird die inhaltliche Geschiedenheit der Axiome, die Entscheidbarkeit, ob ein Satz für sich und außerhalb eines Systems genommen Axiom ist, geleugnet oder doch angezweifelt. Sollen dann die Axiome überhaupt Erkenntniswert behalten (nicht bloß willkürliche Annahmen sein), so müssen sie in anderer Art gerechtfertigt oder nach der erweiterten Bedeutung des Wortes „Beweis" bewiesen werden. Dies wird versucht entweder durch Aufweisung ihrer, sei es an den Formen, sei es an bestimmten Tatsachen der „Anschauung" oder durch Ableitung ihrer Notwendigkeit aus dem teleologischen Zusammenhang des Erkennens. (Die Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten hat uns hier nicht zu kümmern.) Im ersten Falle sind Aufweisungen, im zweiten die Erkenntnis leitende gültige Werte vorausgesetzt. In beiden Fällen ist nicht einseitig das Axiom Stütze des Erkenntnisganzen, sondern ebenso das Erkenntnisganze Stütze des Axioms. Ist so das Axiom nicht mehr starre, in sich ruhende unangreifbare Grundlage der Wissenschaft, so gilt dasselbe von der „Tatsache". Ein großer Teil unserer „empirisch-wissenschaftlichen" Tätigkeit richtet sich auf Sicherung und Erweiterung der tatsächlichen Grundlagen. Sicherung und Erweiterung hängen insofern eng zusammen, als bei beiden das einem Individuum oder in einem Auffassungsakt Einleuchtende oder Erkennbare dauernd und allgemein einleuchtend oder erkennbar werden soll. Auch die Tatsache soll wie die Folgerung überindividuell gelten. Während aber das denkende Folgern für sich von der Individualität des Folgernden unabhängig ist, muß das überindividuelle Bestehen der Tatsachen als direkte oder indirekte Nachweisbarkeit für jedes Individuum gesichert werden. Das geschieht in vielen Fällen so, daß die Bedingungen des Auftretens genau erforscht werden und dann jeder fähig ist, bei Herstellung der Bedingungen nachzuprüfen, ob das Phänomen entsteht. Sofern das Nicht-Entstehen des Phänomens bei einem Nachprüfenden auf das Fehlen „subjektiver" (somatischer oder psychischer) Bedingungen zurückgeführt wird, muß auch dies präzisiert und nachgewiesen werden. Der Farbenblinde z. B. kann sich von seinem Mangel durch die übereinstimmende Reaktion der Nor-

Digitized by Google

malen überzeugen und ihm können seine Abweichungen indirekt demonstriert werden. Oft, z. B. immer wenn es sich um Vergangenes in seiner einmaligen Besonderheit, um historische Tatsachen handelt, ist direkte Aufweisung grundsätzlich unmöglich. Dann treten die Methoden indirekter Aufweisung und Sicherung ein, die in der geschichtlichen Quellenkritik ausgebildet worden sind. Wesentlich dürfte es sich dabei um zweierlei handeln: einerseits nachzuweisen, daß etwas noch Vorhandenes (ein Schriftwerk, ein Denkmal usw.) jene frühere Begebenheit sichert oder wahrscheinlich macht — andererseits zu zeigen, daß diese Begebenheit sich dem sonst über jenen geschichtlichen Zusammenhang Bekannten einfügt. Für beide Beweisarten werden die Gesetzmäßigkeiten des Erlebens, Handelns usf. vorausgesetzt, die zuletzt auf allgemeine Aufweisbarkeit zurückgeführt werden müssen.

Alle Beweisarten, die nicht reine Ableitungen sind, d. h. also alle Beweise von Axiomen[1] und von Tatsachen, tragen in sich ein alogisches Moment; denn immer handelt es sich dabei darum, etwas aus logischen Formen an sich Unableitbares zu logischer Anerkennung zu bringen. Es ist wichtig hervorzuheben, daß das auch von den Grundsätzen der Logik selbst gilt: ihre Unableitbarkeit zeigt eine Grenze des „logischen" Verfahrens (wenigstens wenn man „logisches Verfahren" und Ableitung gleichsetzt) in der Logik selbst an. Die Grundsätze des Ableitens sind unableitbar, aber damit sind sie nicht unbeweisbar. Vielmehr läßt sich aufzeigen, daß ohne sie das (von allen als aufzeigbar anerkannte) Denken überhaupt unmöglich ist. Ebenso wie die Grundsätze des Denkens muß das Denkmaterial anerkannt werden. Indem ein nicht aus dem Denken Stammendes als durch das Denken notwendig anzuerkennend sich erweist, entsteht die Aufgabe, es in das Denken aufzunehmen; und dieser Aufgabe wird durch seine Abgrenzung und durch Erforschung seiner realen und idealen Beziehungen genügt.

---

[1] Ich habe durchaus im Bewußtsein, daß der Ausdruck „Beweis von Axiomen" Anstoß erregen muß, da man gewohnt ist, Axiome als „unbeweisbar" zu bezeichnen. Aber das ist nur richtig, wenn die hier überall bestrittene Gleichsetzung von „Beweis" und „Ableitung" vorausgesetzt wird. Axiome sind unableitbar (das ist geradezu ihre Definition), aber sie sind zugleich gültig — und diese Geltung muß gerechtfertigt werden; sonst wären sie nur Satzungen, nicht wahre Sätze (nicht einmal begründete Annahmen).

Digitized by Google

Gleichwie unsere physische Umwelt sich nicht in bestimmte Grenzen einschließt, gleichwie die geistige Welt sich stets vor uns erweitert, ist auch das System des Erkennbaren und Erkannten nicht mehr als starres zu betrachten. Weder das Axiom noch die Tatsache „steht fest" — vielmehr beide „Grenzgebilde" verschieben sich, gliedern sich ein, müssen sich rechtfertigen. Damit ist aber auch die Bedeutung des Zweifels geändert. Während einem festen System gegenüber auch der Zweifel radikal sein mußte (wie er das in der antiken Skepsis, mindestens in der sophistischen und pyrrhonischen, war), ist in der modernen Wissenschaft zwar überall der Zweifel als „der alte Wanderstab" nötig — aber von radikaler Skepsis ist in ihr sehr wenig zu spüren. Vielmehr bezieht sich der Zweifel immer darauf, ob die Auszeichnung und Einordnung des zuletzt Unbezweifelbaren, der letzten Gegebenheiten und der gültigen Denkformen, schon gelungen ist, oder ob das Bereich, in das eingeordnet werden muß, zu vergrößern, die letzten Voraussetzungen weiter hinauszuschieben sind, ob etwas, was als Gegebenheit gilt, nicht noch Verarbeitung, etwas was als allgemeiner Grundsatz angesehen wird, nicht noch besondere Gegebenheit einschließt. Beweis wird so zu einer unendlichen Aufgabe, wenn man das zu Beweisende als die endgültige Stellung des zu erkennenden im Ganzen der Erkenntnis ansieht. Endlichen, abschließbaren Beweis gibt es nur, solange man ein begrenztes Erkenntnisgebiet als in sich geschlossen betrachtet; dann aber stehen dessen Voraussetzungen fest, d. h. ihre Begründung fällt außerhalb jenes Gebietes — gerade das Wesentliche bleibt unbewiesen und innerhalb des begrenzten Beweisgebiets unbeweisbar.

Die Dialektik des Beweises läßt sich auch als unbegrenztes Angewiesensein der Beweis-Arten aufeinander ausdrücken. Wir haben drei Arten des Beweises kennengelernt: ableitenden Beweis, Aufweisung und Stützung durch den Zusammenhang. Zur Aufweisung gehört auch, was man als Beweis durch Intuition bezeichnet. Aber direkte Aufweisung gelingt nicht notwendig, muß dann durch indirekte ersetzt werden, und diese schließt stets den Nachweis ein, daß das Aufzuweisende mit Anerkanntem notwendig zusammenhängt. In solchen Nachweis gehen Ableitungen ein. Daß jede Ableitung Aufweisbares voraussetzt, wurde schon gezeigt, daß jeder Zusammenhang Aufweisbares

Digitized by Google

und als Erkenntniszusammenhang auch Ableitungen enthält, dürfte deutlich sein.

Die weit verbreitete Abneigung gegen den Beweis beruht gewiß zum Teil darauf, daß Beweis mit Ableitung gleichgesetzt wird. Hinzu kommt, daß, wer sich auf Beweise einläßt, damit das zu Beweisende in Frage stellt. Gerade wo es sich um Werte handelt oder um Überzeugungen, die Wertgehalt einschließen, tritt das hervor. Diese Stellungnahme gegen den Beweis, die heute wieder sehr verbreitet ist, hat Rückert[1] eindringlich ausgesprochen:

> Was zu beweisen ist, ist auch zu widerlegen,
> Drum sollst Du jegliches Beweisen niederlegen.
> Auf Überzeugung steh, da stehst Du unbeweglich,
> Die unbeweislich ist, darum unwiderleglich.

Aber es liegt nicht im Belieben dessen, der die Frucht vom Baum der Erkenntnis genossen hat, auf Überzeugung zu stehen. Vielmehr: er soll sich seine Überzeugung durch den Zweifel hindurch erst erkämpfen. Wer für die Probleme des Anzuerkennenden sehend geworden ist, müßte sich verblenden, um dieses Sehen auszuschließen. Überzeugung aber, die auf Verblendung beruht, ist unecht.

21. Wert-Aufweisung.

Es kommt nun darauf an, die besonderen Probleme des Beweises für Werte aufzustellen und zu zeigen, wodurch die Sachlage auf diesem Gebiet ausgezeichnet ist. Dabei dürfen wir von allen Ableitungen absehen, die auch in Wertbeweise überall eingehen, z. B. von den Ableitungen der Gefolgewerte, die gelten, wenn bestimmte Werte gelten, von den Beziehungen der Wirkungswerte zu den Eigenwerten; denn alle diese Bestandteile sind allen anderen Ableitungen wesentlich gleichartig. Übrig bleiben dann zwei Gruppen von ursprünglichen, unableitbaren Urteilen, die, wenn überhaupt, dann durch Aufweisung oder aus dem Zusammenhang des Ganzen beweisbar sein müssen: erstlich das Bestehen der eigenartigen Werte und Wert-

[1] Weisheit des Brahmanen 17, 27. (Ausgabe in einem Bande 1843, S. 610.) Vgl. Goethe: Maximen und Reflexionen (ed. Hecker, Schriften der Goethe-Ges. 21. 1907). Nr. 550.

Digitized by Google

verhalte, zweitens die Geltung der grundsätzlich voneinander verschiedenen Geltungswerte.

Die Aufweisung der Werte ist im Abschnitt über Wertfinden schon behandelt worden. Hier ist nur nachzuholen, wie sie, die doch immer an einem einzelnen Falle geschieht, allgemein gesichert wird. Auch hierbei kann ausgeschaltet werden, was der Wert-Aufweisung mit jeder anderen Aufweisung einer Qualität an einem besonderen Falle gemeinsam ist. Wenn ich z. B. einen Geruch als von anderen verschieden, als Geruch bestimmter Art aufweise, so gehe ich von Erlebnissen, eigenen oder solchen, zu denen ich einem anderen Gelegenheit gebe, aus — aber indem ich die Geruchskomponente aus dem Erlebnis herauslöse, indem ich den gegebenen Geruch von anderen bekannten Gerüchen unterscheide oder mit ihnen einer Klasse unterordne (z. B.: fruchtiger Geruch, aber nicht Apfelgeruch), verwende ich allgemeine Begriffe von Gerüchen; und wenn ich diesen Geruch nun einem System der Gerüche einordnen und allgemein bezeichnen will, so strebe ich einem Allgemeinbegriff von unmittelbar gebbarem Inhalte zu. Das alles unterscheidet die Aufweisung eines besonderen Wertes (z. B. des ästhetischen Wertes „anmutig") an einem Wertverhalt (z. B. an der Vorliebe für griechische Terrakott-Figuren aus Tanagra) gar nicht von der Aufweisung bloßer Sinnes-Qualitäten. Die Besonderheit der Wert-Aufweisung tritt hervor, wenn darauf reflektiert wird, daß zu jedem Wertverhalt eine Werthaltung gehört. Diese Werthaltung muß nicht nur in irgend einer, sei es auch nur mitmachenden oder nicht völlig echten Art vollzogen, sondern zugleich ins Erkennen erhoben werden. Darin liegt eine Schwierigkeit: alles zu Erkennende wird vergegenständlicht, ein Akt aber — und jede Werthaltung ist Akt — kann als Akt nur im Vollzuge da sein, auf ihn kann wohl als gemeint, in diesem Sinne als auf einen Gegenstand der Erkenntnis hingewiesen werden, aber dieser Hinweis ist nur erfüllbar durch Übergang in die Aktstellung; die Vergegenständlichung des Aktes ist notwendig verbunden mit dem Wissen darum, daß der Akt nicht adäquat vergegenständlicht werden kann. Für die reale Erkenntnis eines einzelnen Falles durch einen einzelnen Erkennenden bedeutet das: die zu erkennende Werthaltung ist im Erkenntnisakt nicht als Akt der Werthaltung gegeben, aber sie ist nur als solcher Akt, und

Digitized by Google

zwar als aktual vollzogen, adäquat erkannt. Ethische Billigung oder Mißbilligung, Genuß des Angenehmen oder Erleiden des Schmerzes sind nicht verbunden mit Reflexion auf den ethischen Wert oder den Wert „angenehm"; vielmehr sind die aktualen Wertnahmen als solche vergangen oder mindestens aus dem Zentrum des Erlebens herausgerückt, wenn die Reflexion erfolgt. Zu der Reflexion gehört als aktuale Wertnahme eine rein erkennende, d. h. auf den Wert „Wahrheit" gerichtete. Diese wird durch erkenntnistheoretische Reflexion erkannt, ist dann ebenfalls nicht mehr aktual. In erkenntnistheoretischer Reflexion ist erkannte und aktuale Werthaltung von derselben Art, aber sie fallen trotzdem nicht zusammen, da die erkannte Erkenntnis auf den Gegenstand (z. B. eine Natur-Erscheinung) gerichtet ist, die erkennende aber auf die Erkenntnis. Die Aufweisung eines Wertes enthält allgemein eine Anweisung, die entsprechende Werthaltung zu vollziehen, ganz ähnlich wie die Aufweisung einer Qualität eine Anweisung zum Bemerken der Qualität enthält. Der Unterschied besteht darin, daß die Qualität gegenständlich gegeben, die Werthaltung ein zu vollziehender Akt ist. Da aber dieser Akt jederzeit vollzogen werden kann, liegt keine Unmöglichkeit der Erfüllung, nur eine andere Erfüllungsart vor, eine Erfüllungsart, die erst durch den ganzen Denkvorgang (Auszeichnung als Gegenstand mit Bewußtsein der Inadäquatheit der Vergegenständlichung, Vollzug des Aktes mit dem Wissen darum, daß er gemeint ist) möglich wird. Der ganze Denkvorgang gehört hier zur Erkenntnis, d. h. die Erkenntnis ist nicht als bloßes Resultat, sondern als Einheit des Gedankengangs vorhanden. Eine Erkenntnis, die nur in der Einheit eines Gedankengangs sich erfassen läßt, eines Gedankengangs, der mindestens einen Widerspruch und dessen Überwindung enthält, nennen wir „dialektisch". Die Aufweisung des Wertes enthält also, weil in ihr ein Akt als Gegenstand eingeschlossen ist, eine Dialektik in sich.

Die übrigen Vermittlungen der Wert-Aufweisung sind bereits (in dem Abschnitt Wertfinden, besonders in § 17) analysiert worden, so daß sie hier nicht mehr erörtert zu werden brauchen. Infolge der Prävalenz des Positiven ist ein gefundener Wert auch aufgewiesen, wenn die Dialektik in der Aufweisung er-

Digitized by Google

kannt und wenn die Möglichkeit einer Werttäuschung abgewiesen ist. Da ferner jede Werttäuschung doch das Bestehen von Werten voraussetzt, so stellt ihre Aufdeckung zugleich die Aufgabe, diese Werte aufzuweisen. Daß dabei aus dem Erleben Neues aufgenommen wird, setzt den wissenschaftlichen Charakter der Wertlehre ebensowenig herab, wie die Biologie aufhört, Wissenschaft zu sein, weil sie den nicht voll zu vergegenständlichenden und aus Begriffen der Physik nicht ableitbaren Begriff „Leben" enthält.

Jede echte Werthaltung einer Person hat Anspruch, als Werthaltung anerkannt, jeder durch solche Werthaltung aufgewiesene Wert hat Anspruch, als Wert aufgenommen zu werden. Es ist dabei gleichgültig, ob die Werthaltung direkt mitgeteilt, ob sie aus dem Verhalten einer Person oder aus der Sinndeutung eines Wertes abgeleitet wird. Die Fragen der Echtheit der Werthaltung, der Richtigkeit der Deutung treten in jedem dieser Fälle auf, wenn auch die Täuschungs-Ursachen verschieden sind. Die Prüfung muß jeweils nach der Besonderheit des Falles vorgenommen werden; dem, was schon über Wert-Täuschungen gesagt wurde, ist hier nichts Allgemeines hinzuzufügen, auch unterscheidet sich in bezug auf die Kritik ihres Materials die Wertwissenschaft nicht grundsätzlich von anderen Wissenschaften, in die Sinndeutungen eingehen. Dagegen ist noch genauer zu bestimmen, was die Anerkennung eines aufgenommenen Wertes bedeutet. Das Mitmachen der zugehörigen Werthaltung ist Teil des Gegenstandes der Erkenntnis, es dient lediglich dem Verstehen, schließt keine eigene Stellungnahme des individuellen wertverstehenden Ich und erst recht nicht Zugehörigkeit zu einem diesem übergeordneten, für es maßgebenden Ich ein. Die im Erkenntnisakt aktuale Stellungnahme, die dem überindividuellen erkennenden Ich angehört, ist rein erkennend; in ihr wird nur bejaht, daß in einem bestimmten Falle durch eine verstandene Werthaltung oder Sinndeutung ein bestimmter leitender Wert aufgewiesen ist oder daß allgemein ein Wert von den und den Eigenschaften auftritt. Nichts dagegen ist darüber ausgesagt, ob dieser Wert den Anspruch erheben darf, von jeder Person jederzeit anerkannt zu werden, ob er „gilt".

Digitized by Google

22. Geltungs-Beweis.

Wir dürfen uns nun auf die Wert-Urteile beschränken, die eine Geltung behaupten. Nach ihrer Stellung zu Gütern zerfallen sie in drei Klassen: es kann sich um die Zugehörigkeit eines geltenden Wertes zu einem bestimmten realen Gegenstand, um seine allgemeine Zugehörigkeit zu einer Klasse von Gütern oder endlich um das Gelten eines Wertes bestimmter Art, ganz abgesehen von jeder Zugehörigkeit zu Gütern, handeln. Behauptungen, die den zugehörigen Unwert oder das Fehlen des Geltungswertes zum Inhalt haben, stehen grundsätzlich den positiven Geltungsurteilen gleich. Urteile, die die Geltung einer Wert-Art allgemein behaupten, z. B.: „sittlicher Wert gilt unbedingt", nennen wir reine Geltungsurteile. Für solche, die einen geltenden Wert von einer Klasse von Gegenständen behaupten, z. B.: „jedes sittlicher Handlungen fähige Subjekt ist Träger eines geltenden Wertes", könnte der Ausdruck „Güter-Bewertungen" sich empfehlen, wobei „Gut" gemäß früheren Ausführungen (§ 6) nicht auf Objekte (Sachen) beschränkt sein, sondern auch Personen und Akte umfassen soll. Doch legt „Bewertung" den falschen Nebengedanken einer willkürlichen Wert-Zuteilung nahe, daher der schwerfällige aber unmißverständliche Ausdruck Güter-Geltungs-Urteile vorgezogen werde. Die Behauptung endlich, daß eine bestimmte Realität einen Geltungswert trägt, z. B. „N. N. ist ein sittlicher Charakter", werde Real-Geltungs-Urteil genannt.

Während praktisch die Real-Geltungs-Urteile von größter Bedeutung sind, treten für die Theorie die reinen Geltungsurteile durchaus in den Vordergrund; denn die Geltung bestimmter Wert-Arten muß allgemein feststehen, wenn die Geltung eines Wertes für einen bestimmten Fall erwiesen werden soll. Die reale Aufweisung des Wertes nimmt freilich meist den umgekehrten Weg: wir werden uns der Geltung eines Wertes an einem Gute bewußt. Aber wo es sich um grundsätzliche Einsicht handelt, steht das an sich Erste, nicht das für uns Erste voran. Wir können uns ferner auf die Geltung der ursprünglichen, letzten Werte beschränken, da mit ihnen die aus ihnen abgeleiteten gelten müssen. Die Ableitungsregeln müssen aus der Natur, sei es des Wertes überhaupt, sei es bestimmter Wert-

Digitized by Google

Arten, folgen. Wenn z. B. jeder Wert, da er an Gütern haftet, auch den Wert der Realisation dieser Güter einschließt, so folgt aus dem Gelten eines Wertes auch das Gelten des Nutzwertes der Gegenstände, ohne die Güter dieses Wertes nicht realisiert werden können.

Die Geltung ursprünglicher Werte kann nicht abgeleitet werden, da das ihrer Ursprünglichkeit widerspräche. Es ist daher zunächst zu untersuchen, ob und in welchem Sinne Geltung aufgewiesen werden kann. Darin liegt eine Schwierigkeit. Aus der Tatsache, daß jemand einen Wert als geltend anerkennt, folgt nicht, daß ein anderer ihn ebenfalls als geltend anerkennen soll; ja sogar aus der Tatsache, daß ich selbst früher, in einem anderen Akte einen Wert als geltend anerkannt habe, folgt nicht, daß ich verbunden bin, ihn jetzt als geltend anzuerkennen. Die Aufweisung der Geltung setzt vielmehr immer schon eine Geltung voraus — daher bedarf der Geltungsbeweis mindestens *eines* Wertes, dessen Geltung in sich unerschütterlich ist. Die einzige Möglichkeit, diese Unerschütterlichkeit eines Letzten zu sichern, bietet die sogenannte *indirekte Beweisart*. Der indirekte Beweis steht überall, wo Ableitung möglich ist, hinter dem direkten an Erkenntniswert zurück, weil er einen Umweg durch den zu vermeidenden Widerspruch macht und die Gründe des Beweises nicht einfach hervortreten läßt. Anders, wo es sich um Unableitbares, um Aufweisbares handelt. Da zeigt der indirekte Beweis, daß die Nicht-Anerkennung dieses Letzten mit anderem Anerkannten streitet. Soll aber eine letzte, unableitbare Geltung indirekt bewiesen werden, so muß der Widerspruch in der Verneinung der Geltung selbst liegen. Das ist beim Werte „Wahrheit" und nur bei ihm der Fall. Da der alte platonische Beweis dafür schon (§ 10, S. 36) angeführt wurde, braucht er hier nicht wiederholt zu werden. Die Schlüssigkeit dieses Beweises beruht darauf, daß wir einen Denkakt vollziehen, wenn wir die Wahrheit irgend eines Urteils, also auch eines reinen Geltungsurteils prüfen. In jedem Denkakt liegt die Anerkennung des Wertes „Wahrheit" eingeschlossen. Wer seine Geltung leugnet, stellt sich außerhalb des Denkens. Das tun wir immer, wenn wir uns ganz freien Phantasien, gleichsam Arabesken des Vorstellungslebens, hingeben — wir lehnen dann für diese Phantasien die Prüfung auf ihre Wahrheit ab, damit aber ebensogut

Digitized by Google

ihr Verneinen und ihr Bezweifeln wie ihr Bejahen. Wollten wir alles Denken zu einer solchen „Vorstellungs-Arabeske" machen, so würden wir es nicht einmal als „Vorstellungs-Arabeske" bezeichnen dürfen; denn damit bereits unterscheiden wir es von etwas anderem, was nicht Vorstellungs-Arabeske ist — fällen also ein Urteil, das auf Wahrheit Anspruch macht. Der Widerspruch, dessen Vermeidung den Nerv dieses indirekten Beweises ausmacht, beruht darauf, daß in jedem beliebigen Urteil, ja auch in jeder Anzweiflung eines Urteils, in jeder Urteilsenthaltung die Geltung der Wahrheit als anerkannt aufweisbar ist. Auch dieser indirekte Beweis führt also auf eine Geltungs-Aufweisung zurück; nur ist diese Aufweisung dadurch ausgezeichnet, daß sie zugleich als allgemein mit jedem Denk-Akt mitgesetzt sich erweist, daß sie also von der Besonderheit der Zeit, der Gelegenheit, des denkenden Individuums unabhängig ist, schlechthin mit jedem Denkakt überhaupt sich unlöslich verbindet. Ein Denkender, der zugleich die Geltung der Wahrheit leugnet, widerspricht sich selbst, setzt einen nicht dialektisch zu überwindenden, einen fixen Widerspruch. Vielleicht wird hier eingewendet, daß die Norm der Vermeidung des fixen Widerspruches selbst bereits die Geltung des Satzes des Widerspruchs und damit des Wertes „Wahrheit" voraussetzt, daß also der indirekte Beweis sich im Kreise herumdreht. Diese Bemerkung ist richtig — aber sie widerlegt den indirekten Beweis nicht, sondern macht nur seinen Charakter als „Aufweisung" (nicht: „Ableitung") noch deutlicher. Es wird aufgewiesen, daß jedes solche Heraustreten nur Schein ist, daß der herauszutreten Behauptende eben damit darin bleibt — oder wie man das Gemeinte sonst umschreiben mag. Die Form des indirekten Beweises dient nur dazu, den Zwang der Anerkennung als mit dem Denken gesetzt zu beweisen.

Unmittelbar beweist die notwendig anzuerkennende Geltung der Wahrheit nichts für andere geltende Werte. Aus dem Denken kann der Denkende nicht heraustreten, wohl aber aus jedem anderen Wertgebiet. Es schließt keinen Widerspruch ein, wenn ein erkennendes Subjekt die Geltung aller nicht-logischen Werte bestreitet oder bezweifelt. Insbesondere bedeutet die Anerkennung der Wahrheit gar nicht, daß das Suchen, Erwerben oder der Besitz des Wahren für irgendwelche außerlogischen Güter

Digitized by Google

wertvoll ist. Nietzsche hat das Problem der Wissenschaft in der Form gestellt, daß er nach der Bedeutung der Wissenschaft für das „Leben" fragte; er hat damit das zentrale Problem der Erkenntnislehre, das der Begründung, der Möglichkeit der Wissenschaft als solcher verfehlt, aber er hat eine andere Problemgruppe in Sicht gebracht. Die Anerkennung der Wahrheit schließt eine Pflicht zur Wahrheit in der Tat nur ein, wenn ein Erkenntniswille hinzutritt; daß dieser Wille gefordert ist, folgt nicht ohne Vermittlung aus der Geltung der Wahrheit. Nietzsche hat durch seine radikale Skepsis, durch Leugnung des Wahrheitswertes wenigstens in gewissen Gedankengängen (die keineswegs sein ganzes Denken bestimmen) die Leugnung des Geltens sittlicher Werte begründen wollen. Die Behauptungen des (angeblich „assassinischen", jedenfalls die Skepsis des platonischen Kallikles zusammenfassenden) Satzes: „nichts ist wahr, alles ist erlaubt", hängen so zusammen, daß wenn nichts wahr ist, auch nichts als unerlaubt bewiesen werden kann. Mit der Widerlegung der ersten Hälfte jenes Satzes ist aber die zweite noch nicht widerlegt; es ist nur die Möglichkeit eröffnet, nach ihrer Widerlegung zu suchen, d. h. durch Vermittlung der Wahrheitswerte Aufweisung von phänomenal geltenden Werten zum Beweis ihrer Geltung zu erheben.

Die so allgemein gekennzeichneten Geltungsbeweise außerlogischer Werte lassen sich in eine Reihe ordnen, die mit der einfachen Selbstbesinnung beginnt und zu immer umfassenderer Vermittlung des Aufweisens fortschreitet. Dabei wird die Aufweisung in jedem Falle erst mit Hilfe des Wertes „Wahrheit" und dessen, was aus ihm folgt, zum Beweise erhoben. Die erste, einfache Aufweisung durch Selbstbesinnung mag nochmals an dem Beispiel von Rameaus Neffen erläutert werden (§ 19, S. 77). Er behauptet, nur Werte des Genusses und der Lebenserhaltung (der „Mastication") anzuerkennen — es läßt sich nachweisen, daß er in seinem Verhalten tatsächlich noch durch andere Werte bestimmt wird. Dieser Nachweis hat nur dann die Kraft, ihn zur Anerkennung dieser Werte zu verpflichten, wenn die Geltung des logischen Wertes und damit die Forderung der Folgerichtigkeit im Erkennen seines eigenen Wertverhaltens hinzugefügt wird. Es wird ihm gezeigt, daß die behauptete Nicht-Geltung der aufgewiesenen

Digitized by Google

Geltung widerspricht. Allerdings bleibt ihm dann immer noch die Möglichkeit, die aufgewiesene Geltung auf falsche Gewöhnung, auf fremde Einflüsse zurückzuführen und zu erklären, daß er sich bemühen werde, diese Inkonsequenz aufzugeben. Sollte dabei hervortreten, daß ihn der Wunsch leitet, jedenfalls Recht zu behalten und seine Theorie zu retten, so wäre zu vermuten, daß die Wert-Täuschung auf der negativen Seite liegt — aber man bliebe doch in Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten gefangen.

Im einzelnen vermehren sich die Täuschungsursachen, wenn die Wert-Aufweisung durch ein fremdes Subjekt und dessen Werthaltungen vermittelt wird; denn es droht dann außer der möglichen Werttäuschung dieses Subjekts noch das Mißverständnis seiner Äußerungen oder Verhaltungsweisen. Aber damit ist grundsätzlich der Sache nicht genug getan. Vielmehr wird in der Anerkennung des fremden Subjekts als eines Wertzentrums, das mir grundsätzlich gleichgestellt ist, mit mir gleiches Recht hat, der Zugang zu einer ganzen Gruppe von Wertgeltungen eröffnet. Diese Anerkennung aber ist in jedem wahrheitsuchenden Gespräch eingeschlossen. Ich bin von der Wahrheit eines Satzes überzeugt und stoße bei einem anderen auf die entgegengesetzte Überzeugung. Es werde dabei angenommen, daß es uns beiden nur auf Wahrheit ankommt und daß jeder von uns von dem reinen Wahrheitswillen, von der Urteilsfähigkeit und Sachkenntnis des andern überzeugt ist. Dann wird jeder die eigene Überzeugung stützen und beweisen, jeder die Gründe des andern entkräften wollen. Dazu muß er aber die Stellungnahme des andern verstehen, muß also grundsätzlich sich dem andern gleichstellen. Er muß ferner die eigene und die fremde Meinung gleichmäßig der Entscheidung durch das reine Erkennen, das beiden als Norm überlegen ist, das beide zu erreichen suchen und das beiden grundsätzlich gleich erreichbar ist, unterwerfen. Als erkennendes Subjekt sind damit Ich und Du gleichgestellt, nicht nur der Art, auch dem Range nach. Der Hinweis auf das Gespräch unter gleichen Partnern ist dafür nur ein besonders anschaulicher Beleg — sachlich genügt es, daß ich mich im Erkenntnisstreben einer geltenden Norm des Erkennens unterworfen weiß und daß ich die Existenz anderer erkenne, die in derselben Lage sind. Diese Gleichberech-

Digitized by Google

tigung führt, wenn ich in mir das Erkenntnisstreben als wertvoll weiß, zu grundsätzlicher Gleichwertigkeit der Gleichstrebenden, damit zu einem von dem Erkenntniswert abgeleiteten Wert jedes Erkenntnis Suchenden, der als geltend anerkannt wird. Diese Erweiterung des Geltungsbeweises darf aber nicht als Ableitung aus dem logischen Wert mißverstanden werden. Aus der Geltung des Wertes Wahrheit folgt nicht, daß es mehrere Individuen gibt, die nach Wahrheit streben. Auch wenn deren Existenz aufgewiesen ist, folgt ihre geltende Anerkennung nicht logisch aus der Wahrheitsgeltung; denn der Wert des Erkenntnis-Strebens fügt dieser, wie früher gezeigt wurde, etwas Neues hinzu. Aber der Wert des Erkenntnis-Strebens und die damit verbundene Anerkennung der anderen Subjekte ist allerdings im Zusammenhang mit dem Wert „Wahrheit" aufweisbar, und die Aufweisung gewinnt durch Vermittlung der logischen Geltung Beweischarakter. Das ist wichtig, weil die Anerkennung des anderen vor dem Erkennen ein besonderer Fall der Anerkennung aller als vor den Gesetzen geltender Werte gleicher ist, und weil die daraus folgende Analogie der logischen und der ethischen Gleichstellung der Subjekte zwar kein Beweis aber ein Hinweis ist. Wird ein fremdes Subjekt, ein Du, als gleichwertig vor dem Erkennen anerkannt, so stehen auch seine Erlebnisse, und insbesondere seine Geltungserlebnisse den meinen gleich, beanspruchen also dieselbe Berücksichtigung beim Werterkennen. Das Vorrecht der Bejahung spricht zu ihren Gunsten, die Beweislast liegt auf dem Verneinenden.

Die Aufweisung der Wertgeltung durch ein Du leidet an dem Mangel der Isolierung; man erhält so nur unverbundene, zufällige Hinweise. Auch stehen die beiden Subjekte einander als gleiche, ohne Vorrang, gegenüber; im Falle des Streites fehlt die entscheidende Instanz. Was gesichert bleibt, ist die Anerkennung eines geltenden Wertes des fremden Subjekts, sofern man für sich selbst einen solchen beansprucht. Aber im Streite der Erkenntnis sind die beiden Streitenden gar nicht isoliert gegeneinander, sondern sie sind verbunden durch das gleiche Wahrheitstreben. Ja, sofern sie rein Erkennende sind, ist ihre Verschiedenheit unwesentlich; was in Betracht kommt, ist nur das reine Erkennen. Wo die Erhebung zum reinen Erkennen durch Abstraktion, durch Ausschaltung alles Individuellen aus dem

Digitized by Google

erkennenden Subjekt, erfolgt, tritt das auch tatsächlich hervor. Nach dem Urteil von Gustav Mie[1] gibt es in der Physik und den ihr verwandten Wissenschaften „kaum Streitigkeiten, außer um Mißverständnisse". Das ist in den „Geisteswissenschaften" anders, weil hier die individuelle Erkenntnisart, soweit sie das Aufnehmen des Gehalts fördert, in die zum größten Reichtum strebende Erkenntnis als Mittel einbezogen wird. So kommt es, daß die Betrachtungsart des Einzelnen eine Rolle spielt; indessen ist auch hier Gemeinsamkeit möglich, wenn nur die Bezogenheit des Erkannten auf die Art des Erkennenden in die Erkenntnis aufgenommen und das Vorrecht der Bejahung anerkannt wird.

Jede Gemeinsamkeit zwischen zwei Subjekten, also auch jede durch einen anderen vermittelte Wertnahme schließt mehr ein als nur zwei isolierte Subjekte. Die Sprache, in der sie sich verständigen, bestimmt und verbindet sie; mit der Sprache ist zugleich eine Gemeinschaft der „Kultur" in irgend einem Umfange gegeben. Von dem bloßen Neben-Einander zweier Subjekte, die sich wechselseitig Mitteilungen machen, gilt dasselbe wie von dem isolierten Einzelnen, der sich auf die von ihm als geltend anerkannten Werte besinnt: beides sind bloße Konstruktionen, die methodisch zweckmäßig sein mögen, aber nicht mit dem Geltungs-Erleben selbst verwechselt werden dürfen. Wie das Wertnehmen im allgemeinen vom konkreten Gut ausgeht, so das Geltungs-Erleben davon, daß man sich verpflichtet fühlt, bestimmte Anforderungen im Handeln, im Vorziehen und Werthalten von Gütern zu erfüllen, weil man bestimmten Gemeinschaften angehört, in sie durch Geburt und Erziehung hineingestellt ist.

Als Kulturmenschen erkennen wir bestimmte Kulturgebiete (z. B. Staat, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst) an. Wenn sich nachweisen läßt, daß ein Kulturgebiet die Geltung eines bestimmten Wertes voraussetzt, so ist die Geltung dieses Wertes damit durch die Anerkennung des Kulturgebietes gestützt, der Geltungsbeweis durch das Kulturgebiet vermittelt. Man hat dieses Verfahren „reduktiv" genannt; denn von dem Kulturgebiet oder den Kulturgütern führt es zurück auf bestimmte geltende Werte als Voraussetzungen. Die

[1] Einleitung in die Physik. Müller-Pouillet, Physik I, 1. 11. Aufl. S. 3.

Digitized by Google

wesentlichen Eigenschaften der Werte lassen sich aus den Eigentümlichkeiten der Kulturgüter und der Kulturarbeit ableiten. Aber diese Ableitung setzt Anerkennung der Kultur voraus — sie weist den geltenden Wert an dem Kulturgebiet auf — lediglich gewisse vermittelnde Schritte haben den Charakter der Ableitung. Wie bei jeder Aufweisung, entsteht auch hier ein Zirkel, wenn man einen ableitenden Beweis führen will: der geltende Wert (etwa der ästhetische) ist nachzuweisen als vorausgesetzt in einem Kulturgebiet (etwa der Kunst) — d. h. das Kulturgebiet ist überindividuell wertvoll, weil jener Wert gilt, aber umgekehrt ist die Geltung jenes Wertes erkannt aus der vorausgesetzten Geltung des Kulturgebietes. Man entgeht diesem Zirkel nur dadurch, daß man ihn als inadäquaten Ausdruck einer Aufweisung erkennt, die allerdings als indirekte Aufweisung ableitender Vermittlung bedarf, daher die Geltung des Wertes „Wahrheit" schon voraussetzt. Man kann sie auf ein Schema zurückzuführen suchen: wenn das Kulturgebiet dem einzelnen Subjekt seinen überindividuellen Gehalt gibt, so hat es für dieses Geltung. Diese Geltung haftet primär an dem Wert, der das Kulturgebiet zusammenhält. Aus den Eigentümlichkeiten des Kulturgebietes lassen sich die und die Eigenschaften seines leitenden Wertes gewinnen. Also gilt ein Wert von diesen Eigenschaften. Der Vorzug dieses Verfahrens vor der Vermittlung durch das Wertnehmen eines einzelnen Subjekts, das ich anerkenne, ist die Mächtigkeit des Ausgangsmaterials, sein Bestehen unabhängig von den wechselnden Werthaltungen einzelner Menschen. Sofern der Kulturmensch in seinem ganzen Verhalten die Kulturgebiete bejaht, ist dann auch ein indirekter Beweis möglich. Die Nicht-Anerkennung des aufgewiesenen Grundwertes gerät mit der Anerkennung des Kulturgebietes in Widerstreit.

Man wird einwenden: Die Geltung wird so abhängig von der bestimmten Kulturzugehörigkeit des Menschen, für den sie gelten soll. Jede bestimmte Kultur ist geschichtlich, d. h. sie setzt eine bestimmte geschichtliche Lage voraus, sie ist entstanden und veränderlich. Jede Kultur ferner gehört zu einem bestimmten Umkreis — wobei hier offen bleiben kann, wie dieser Umkreis zu umgrenzen ist, ob durch Sprachverwandtschaft, wie Schleiermacher meinte, ob durch geographische oder

Digitized by Google

ethnische oder rassenmäßige oder religiöse oder durch welche anderen denkbaren Besonderungen. Gegenüber diesem Einwand der geschichtlichen Relativität ist darauf hinzuweisen, daß in dem reduktiven Verfahren zugleich eine Erhebung über die geschichtliche Besonderheit liegt. Indem von den besonderen Gestalten einer Kultur auf die in ihnen vorausgesetzten Grundwerte zurückgegangen wird, tritt der Denkende den Kulturzusammenhängen, in denen er lebt, zugleich gegenüber. Das zeigt sich sofort darin, daß er an den Kulturgebilden die geschichtlich wechselnde Art der Verwirklichung und die allgemein zugrunde liegenden Geltungen unterscheidet. Wenn etwa reduktiv aus der Anerkennung der „schönen" Künste der ästhetische Wert als geltender abgeleitet wird, so müssen dabei die besonderen „Stil-Eigenheiten" der Kunstperioden, Völker usf. von dem allgemeinen Wert unterschieden werden, d. h. der Ableitende muß aus den Stileigentümlichkeiten seiner Kulturgemeinschaft heraustreten. Dieses Verfahren ist schwierig, wie es denn auch nicht ein einzelner für sich üben kann — vielmehr ist es in der Besinnung der Generationen seit Herder und der Romantik fortschreitend verwirklicht worden. Der Einwand, daß auf diese Weise gemeinsame Geltungen nicht gewonnen sondern widerlegt worden seien, ist oberflächlich. Er gewinnt seine Scheinbarkeit dadurch, daß vieles, was man einst für allgemein geltenden Wert hielt, sich als mit geschichtlichen Bestimmungen belastet erwiesen hat, und ist dadurch zu widerlegen, daß ein Verstehen, Würdigen, Wertunterscheiden innerhalb der fremden Kulturen möglich geworden ist. Die Erhebung über die geschichtlichen Zugehörigkeiten ebenso wie die über die eigene Individualität erfolgt in der Art des verstehenden Erkennens durch Erweiterung — wobei immerhin in der strengen Herausarbeitung des Gemeinsamen ein Analogon zum beherrschenden Verfahren eingeschlossen ist. Der reduktive Beweis wendet das Vorrecht der Bejahung auf die Kultur an — daher würde der Nachweis, daß gewissen Gemeinschaften oder Zeiten bestimmte Kulturgebiete fehlen, die in anderen Gemeinschaften oder Zeiten ausgebildet sind, nicht gegen die Geltung der zugehörigen Werte sprechen sondern einen Mangel der ihrer entbehrenden Gruppen anzeigen. So ist es z. B. mit dem Werte, der an der schönen Geselligkeit haftet, einem Kulturgebiet, das die romantische Generation

Digitized by Google

pflegte, während es heute fast ganz verödet ist. Die Anerkennung eines geltenden Wertes wird auch dadurch nicht angetastet, daß man den Unwert gewisser Bedingungen seiner Verwirklichung für groß genug hält, um auf die Verwirklichung des Wertes zu verzichten, so lange sie bestimmte Mittel nötig macht. Der reduktive Beweis zeigt seine Bedeutung, indem er sich als zugehörig zu der Befreiung und Erweiterung des gleichstellenden Verhaltens, als intellektuelle Spiegelung oder strenge Formulierung dieses großen Prozesses erweist.

Der reduktive Geltungsbeweis hat einen grundsätzlichen Mangel: er läßt die Werte nebeneinander stehen, ohne sie zu verbinden. Diesem Mangel ist nicht etwa durch vergleichende Betrachtung der Werte abzuhelfen; denn damit erlangt man nur eine Übersicht über die verschiedenen Wert-Arten. Selbst wenn es gelingt, diese in ein System mehrerer einander kreuzender Bestimmungsreihen zu ordnen, ist damit immer nur eine Beschreibung erreicht, keine werthafte Verbundenheit. Das ist aber nicht nur ein Mangel an System — als solcher würde es nicht die Theorie des Beweises zu beschäftigen haben —, sondern schwächt auch die Kraft der Aufweisung: die einzelnen reduktiven Gedankengänge bleiben nebeneinander stehen, ohne einander zu stützen. Wer ein besonderes Kulturgebiet nicht als notwendig oder nicht als wesentlich anerkennt, der ist allen anderen Wertgebieten gegenüber nicht in Nachteil gesetzt — und umgekehrt, wer ein Kulturgebiet verehrt, ist dadurch noch nicht verbunden, die anderen als geltend anzuerkennen. Nun haben wir schon im Anschluß an den indirekten Beweis des logischen Wertes ein anknüpfendes Ergänzungsverfahren kennen gelernt. Nicht ableiten, wohl aber aufweisen läßt sich vom Wert „Wahrheit" her der Eigenwert des Strebens nach Wahrheit, d. h. ein mit dem logischen eng verbundener ethischer Wert. Ein Teil der Folgewerte der Wahrheit z. B. der Wert „Fruchtbarkeit für das Erkennen", der Wert vollständiger Erkenntnis ist aus der Wahrheit nur unter Heranziehung des Eigenwertes des Wahrheitsstrebens ableitbar, da alle diese Werte Erkenntnisziele voraussetzen, Erkenntnisziele aber nur gelten können, wenn das Erkenntnisstreben als gültig anerkannt ist. Wenn dieses Verfahren als „t e l e o l o g i s c h e E r g ä n z u n g" bezeichnet wird, so ist dabei das Mißverständnis fernzuhalten, als handle es sich um

Digitized by Google

Nachweis einer Zweck-Mittel-Beziehung. Die Zweck-Mittel-Beziehung ist nur eine der möglichen Wert-Wert-Relationen, die wegen ihrer Bedeutung für die Wert-Realisation die Aufmerksamkeit auf sich zieht, aber weder die einzige noch die grundsätzlich bedeutsamste. Ihre Bedeutung ist vielmehr dadurch begrenzt, daß sie immer nur Wirkungswerte mit Eigenwerten, nie Eigenwerte untereinander verbindet. Gerade aber um diese Aufweisung, daß mit einem geltenden Eigenwert die Geltung eines anderen Eigenwertes verbunden ist, handelt es sich. Das vollendete System der Werte müßte durch gegenseitige Geltungsabhängigkeit verbunden sein und würde dann jeden Wert in seiner Geltung von jedem anderen her zu stützen erlauben. Überträgt man diesen Gedanken auf das werdende System, so ergibt sich ein enger Zusammenhang zwischen Systemfindung und Wertbeweis.

Dabei wird sich freilich zeigen, daß das Wertsystem nicht aus den abstrakten Eigenschaften des isolierten Wertes abgeleitet werden kann — und zwar folgt das aus diesen abstrakten Eigenschaften selbst; denn sie enthalten stets Beziehungen zu dem für sich nicht Werthaften im Gut und zu dem werthaltenden Subjekt, sie weisen auf Unterschiede der Güter und der Subjekte hin, die für die Werte von Bedeutung sind. Ein System der Werte, das mehr ist als bloße Klassifikation, das den Wert-Zusammenhang erkennen läßt, enthält stets mehr als reine Werte. Diese Sätze werden erst in der ausgeführten Wert-Wissenschaft mit Gehalt erfüllt werden können — vorläufig stehen sie als Forderungen da.

Das Wertsystem ist in der werdenden Wissenschaft, in der wir als Forschende arbeiten, nicht vorhanden, sondern werdend. Dieses Werden vollzieht sich gemäß den beiden einander entgegengerichteten, aber ergänzenden Methoden der Komprehension und Suffektion (§ 17). Wertfindung im Bereich der geltenden Werte und Geltungsbeweis hängen eng zusammen: es kann entweder ein geltender Wert wertgenommen werden, für den seine Stelle im Ganzen gesucht wird, oder es kann von den bisher erkannten geltenden Werten aus ein ergänzender gefordert werden, gleichsam eine leere Stelle aufgewiesen, die ausgefüllt werden soll. Dabei beweist die Lücke keineswegs das Vorhandensein dessen, was sie erfüllt, aber sie weist den Forschenden

Digitized by Google

an, es zu suchen — gar nicht anders als es auch in der Naturwissenschaft z. B. beim periodischen System der Elemente der Fall ist. Der Unterschied zwischen Wertsystem und Natursystem liegt in der Art des Zusammenhangs und in der Art des Erkennens, nicht im Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen. Vielmehr ist jene gegenseitige Abhängigkeit des Ganzen vom Einzelnen und des Einzelnen vom Ganzen beiden gemeinsam. Das Ganze hat sich als Ganzes immer wieder dadurch zu erweisen, daß es allem auftretenden Einzelnen Raum gibt, und das Einzelne ist als dies besondere Einzelne erst festgestellt, wenn es an den ihm gebührenden Platz im Ganzen gestellt ist.

23. Einwand des Wert-Negativismus.

Die reduktive und die teleologische Beweisart setzen voraus, daß Leben und Kultur als Ganze wertgehalten werden, daß die Kulturwerte und als ihr Fundament auch die Lebenswerte gelten. Diese Voraussetzung könnte man versucht sein auf die Prävalenz des Positiven, die auf Werte ausgedehnt ist (§ 18), zu begründen. Aber ob die Prävalenz auch Geltung beweist, ist noch nicht ausgemacht. Der indirekte Geltungsbeweis des Wertes Wahrheit ferner beweist noch nicht den Wert der Wahrheits-Erkenntnis und damit der Wissenschaft. Der Aufweisung dieses und der übrigen Kulturwerte als geltender aber läßt sich entgegenhalten, daß es auch eine negative Werthaltung gegenüber der Kultur und gegenüber dem Leben als Ganzem gibt. Die Namen Jean Jacques Rousseau und Gotamo Buddho erinnern an den ungeheuren geschichtlichen Einfluß dieses Wert-Negativismus. Sie vertreten zugleich dessen wesentliche Arten: Rousseau stellt sich wert-negierend zur Kultur, wertpositiv zum Leben, während Buddho das Leben als unwertig ablehnt und erst deshalb auch die Kultur als ein Erzeugnis des Lebens und als dem Leben dienend.

Bei der Erörterung des Einwands, der dem Wert-Negativismus entstammt, dürfen wir uns hier auf das Grundsätzliche beschränken: es handelt sich nicht darum, ob bestimmte geschichtliche Formen der Kultur überwiegend wertwidrig sind, ob unter bestimmten Umständen, unter der Herrschaft bestimmter nicht vitaler Werte die Verwerfung der Lebenswerte berechtigt ist.

Digitized by Google

Wenden wir uns zunächst der Negierung der Kulturwerte, also der Haltung Rousseaus zu, so scheiden alle Anklagen gegen die französische Kultur des achtzehnten Jahrhunderts aus, erst recht Fragen der Art, ob es geboten ist, bestimmte Kulturgüter in eine bestimmte Gemeinschaft einzuführen, z. B. im kalvinistischen Genf ein Theater zu erlauben. Ja noch mehr: alle Kulturkritik, die gegen die Mängel der bisher verwirklichten Kulturen sich richtet, ist hier unwesentlich; sie ist mit grundsätzlich kulturbejahender Haltung durchaus vereinbar, wie schon ein Blick auf die große Reihe kulturbejahender Kulturkritiker von Platon bis Carlyle zeigt. Vielmehr nur das ist die Frage, ob die Kulturwerte als solche durch den Einspruch Rousseaus und derer, die ihm folgen, in ihrer Geltung bedroht sind. Da es sich bei dem Beweis der nicht-logischen geltenden Werte lediglich um Aufweisung handeln kann, so wird gefragt werden müssen, ob nicht Rousseau selbst die Kulturwerte seinem Reden zuwider als geltend anerkennt, ob ihre Geltung sich bei ihm indirekt nachweisen läßt. Das hat Fichte in der fünften Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten (1794) geleistet. Rousseaus Lebensarbeit dient der Kultur, allerdings einer wesentlich anderen als der ihn umgebenden; ja in dem „Naturzustand", den er preist, ist die Kultur eingeschlossen, „er versetzte unvermerkt sich und die ganze Gesellschaft mit der ganzen Ausbildung, die sie nur durch Herausschreiten aus dem Stande der Natur erhalten konnte, in denselben"[1]. Sieht man von dem Individuum Rousseau und seiner persönlichen Haltung ganz ab, so ist grundsätzlich zu sagen: jede Höherwertung des kulturlosen Zustandes erfolgt entweder unter bloßen Lebenswerten und bleibt dann willkürlich, da ihr die entgegengesetzte Werthaltung aller derer, die nur ein zivilisiertes Leben lebenswert finden, entgegenzuhalten ist, oder sie mißt Natur- und Kultur-Zustand an geltenden Werten, d. h. an Kulturwerten; sittliche Reinheit etwa oder Harmonie fordern als geltende Werte eine bestimmte Kultur, wie auch ihre Erkenntnis nur bei bestimmter Kultur möglich ist. Sogar die reinen Lebenswerte, etwa Lebenskraft, Lebensfülle,

[1] Sämtliche Werke, herausgegeben von J. H. Fichte 6, 342. Bei grundsätzlicher, nicht historischer Einstellung kann unentschieden bleiben, ob und inwieweit R. selbst das gewußt hat, d. h. inwieweit er selbst positiver Kulturkritiker war.

Digitized by Google

werden nur mit Hilfe der Kultur bewußt; sie dann als einzige Werte zu behaupten, bedeutet einen ganz willkürlichen Wert-Negativismus. Nur durch sentimentale Umfälschung des harten Naturlebens in ein Idyll, d. h. aber durch Einschmuggelung bestimmter Kulturwerte unter Umgehung anderer läßt sich dem einiger Schein und rhetorische Wirksamkeit geben. Das menschliche Leben als solches enthält Krankheit, Alter und Tod, alles Lebendige erhält sich nur auf Kosten fremden Lebens. Wenn man die Geltung der Kulturwerte deshalb ablehnt, weil man Einheit, Ruhe, Freiheit von Leid will, darf man das Leben nicht bejahen.

Es ist daher kein Zufall, daß Rousseaus Haltung und alle ihr verwandte entweder bloße Träumerei bleiben oder in positive Kultur-Arbeit umschlagen mußte, daß dauernde Herrschaft nur die viel grundsätzlichere Wert-Negation erlangte, die das Leben selbst als unwertig setzt und die Kultur nicht deshalb ablehnt, weil sie dem Leben feindlich sei, sondern gerade, weil sie das Leben samt seinen Konflikten erhält, erhöht, steigert. Hier hat sich der Geist über die notwendigen Bedingungen seiner Realisation am höchsten erhoben: nicht nur alle individuelle, alle historische Existenz, sogar noch die organische Gebundenheit, die Lebendigkeit hat er als Gegenstand von sich abgetrennt, auch sie wird wie ein Fremdes, Wertfreies, Beliebiges dem Urteil unterworfen. Aber welchem Urteil, woher der Maßstab? Er ist in den beiden großen geschichtlichen Vertretungen dieses Gerichtes ein ganz verschiedener. Im Buddhismus[1] soll das Leid und der Tod, der ewige Kreislauf der Geburten und Wiedergeburten überwunden werden; also ist eigentlich das wandellose Sein das Höchste — das hier zugleich als Nicht-Sein erkannt ist. Die christlichen Richtungen, die man mit ihm vergleichen kann (und die nicht dem ganzen Christentum, nur dem einen der spannungshaltig verbundenen Momente des Christentums entsprechen), wollen die Sünde, die Gottesferne,

[1] Der Buddhismus vertrete hier zugleich alle verwandten, ob auch meist weniger konsequenten indischen Religionen und Systeme. Daß im Buddhismus eigentlich vom Tod erlöst werden soll, vom Leben nur, weil es tothaltig ist, weil der Tod ihm innewohnt, zeigt sich in der Bezeichnung „Mara" (= Tod) für den Satan des Buddhismus. Vgl. dazu: Oldenberg: „Der Satan des Buddhismus" (Aus Indien und Iran. S. 102). Also ist auch hier nicht das Wert-Positive als solches, sondern das ihm einwohnende Negative unwertgehalten.

Digitized by Google

die Lieblosigkeit überwinden — sie negieren das Leben nicht als solches, sondern nur weil es ihrer hohen sittlich-religiösen Reinheits-Idee zuwider läuft. So verschieden Buddhismus und lebensfeindliche Formen des Christentums sind — in einem gleichen sie einander: sie haben den Feind in ihr eigenes innerstes Herz aufgenommen. Das Christentum, die Religion der Feindesliebe, wird leugnen, daß es „Feind" ist, weil es leugnen muß, daß es einen Feind besitzt. Leo Tolstoi, der zuletzt diese Seite des Christentums radikal zu vertreten suchte, kam nicht zufällig in Widerstreit mit seiner Liebe zum Leben. Es ist dabei nicht etwa nur an das zu denken, was man das Alt-Testamentarische in ihm, seine patriarchalische Freude am breiten Dasein genannt hat — sondern mehr noch an seine Verherrlichung des Muschik als des mit dem Leben einigen Menschen, der Leben und Tod fromm hinnimmt. Der Buddhismus macht, um dem Leben zu entgehen, vor allem der Vernichtung des Lebens ein Ende. Es ist gar kein Zufall, noch weniger bloßer Abfall, daß diese beiden Religionen die reichsten Hochkulturen in sich aufgenommen, sie zwar nicht erzeugt, aber vertieft und gefestigt haben. Darin zeigt sich zunächst die Unmöglichkeit absoluter Negation: das Positive macht sein Recht geltend. Im Christentum ist dieses Recht von vornherein auch anerkannt, da Gott der Schöpfer von Welt und Leben, da „ewiges Leben" das Ziel ist und das zeitliche Leben auf dieses Ziel hin geordnet werden soll. Aber auch im nördlichen Buddhismus, d. h. im geschichtlich wirksamen, begeht der Boddhisatva die erhabene Inkonsequenz der Liebe; um des Heils aller willen verzichtet er auf die eigene Erlösung. Doch das erklärt noch nicht die positive Bedeutung der Negation. Es wurde früher gezeigt, daß in der Erkenntnis die Verneinung den Sinn hat, einen Gegenstand von einer falschen Stelle fortzuweisen, daß sie damit die Aufgabe stellt, ihm den richtigen Ort zu finden. Die höchste Anmaßung eines falschen Ortes aber ist es, wenn das Einzelne sich als das Ganze brüstet, wenn das Begrenzte, Endliche absolut sein will. Diese Anmaßung kann gar nicht gründlicher beseitigt werden, als wenn der Geist sich gegen die Endlichkeit aller besonderen Ziele und Gestalten kehrt. Aber nur eine Selbsttäuschung ist es, wenn er dadurch diese besonderen Gestalten zu entwerten meint, während er in ihnen einen neuen tieferen Gehalt entdeckt. Die

Digitized by Google

konsequenteste Entwertung alles Lebens und damit aller Kultur, die buddhistische, zeigt zugleich empfindlichste Rücksicht auf das Leben, an dem sie die Lebensfeindlichkeit bekämpft, und sie erzeugt hohe Kultur aus sich, indem sie das Leben überlebendigen Zielen dienstbar macht — gar nicht deutlicher läßt sich die Geltung positiver Werte aufweisen.

24. Güter-Geltungs-Urteile.

Die Betrachtung der reinen Geltungsurteile ist noch zu ergänzen durch die der allgemeinen und Real-Güter-Geltungs-Urteile. Einige allgemeine Güter-Geltungs-Urteile folgen einfach aus den Eigenschaften des geltenden Wertes, da diese ja stets auf bestimmte Güter weisen. Ist z. B. der sittliche Zentralwert, der an der Übereinstimmung von Handlung und Überzeugung haftet, als gültig anerkannt, so folgt daraus, daß alle Handlungen aus sittlicher Einsicht sittlich wertvoll sind. Aber nur diese allgemeine Güter-Geltung ist so schon gesichert, ganz und gar nicht die einer bestimmten sittlichen Vorschrift, eines besonderen sittlichen Inhalts. Es gehört zu den Aufgaben der Wert-Wissenschaft, die notwendigen, allgemeinen Eigenschaften eines Gutes von denen abzusondern, die von besonderen, geschichtlichen Bedingungen abhängen. Die historisch relativierten Güter und Güter-Eigenschaften sind damit nicht ihrer Geltung beraubt — in Relation zu ihren geschichtlichen Bedingungen gelten sie. Man kann sich davon bei allen echten Stilgesetzen überzeugen, die ursprünglich meist irrtümlich für wesentliche Träger des künstlerischen Wertes gehalten wurden, während sie in Wahrheit geschichtliche Durchsetzungsformen gewisser ästhetischer Folgewerte (der Form-Einheit, der Verbundenheit mit einer Gesamtkultur) sind. Gerade durch diese Erkenntnis vermögen wir nun, die verschiedenen Stile nebeneinander zu würdigen und zugleich die Stilbestimmtheit von der künstlerischen Höhe des Einzelwerkes zu trennen. Die Verallgemeinerung, Formalisierung der allgemeinen und notwendigen Geltungsbedingungen führt nicht zur Entwertung, sondern zur Wert-Erweiterung.

Das Real-Geltungs-Urteil, d. h. die Zuerteilung des Geltungswerts an das einzelne Gut läßt sich nie vollständig

Digitized by Google

aus allgemeinen Geltungs-Urteilen ableiten, sondern es muß in jedem Falle eine neue Aufweisung hinzutreten. Diese läßt sich ähnlich vermitteln, wie bei den reinen Geltungs-Urteilen. Übrigens steht dabei jedes Wertgebiet unter besonderen Bedingungen, so daß eine allgemeine Theorie schwerlich fruchtbar durchzuführen ist.

25. Zusammenfassung und Übergang.

Der Wertbeweis hat notwendig zum systematischen Zusammenhang, seine Betrachtung zu dem Problem Wertwissenschaft geführt. Ehe dazu übergegangen wird, sei nochmals zusammenfassend hervorgehoben, daß eine besondere, von aller Seinsaufweisung verschiedene Begründung nur für die Geltung der Werte nötig ist. Geltung von Grundwerten kann ebenso wenig wie irgend etwas anderes Ursprüngliches, ebenso wenig wie Prinzip oder letzte Tatsache, abgeleitet werden — sie ist ebenso gut wie diese einer Aufweisung fähig, die in verschiedener, hier nachgewiesener Weise geführt und gesichert werden kann. Damit hat sich gezeigt, daß Wertgeltung wissenschaftlich in demselben Sinne erkennbar ist, wie das logische Gelten von Axiomen oder das Bestehen letzter Tatsachen. Nur ein zu enger Begriff von Wissenschaft führt dazu, die Möglichkeit der Wertwissenschaft zu leugnen.

Diese Erkenntnis ist von höchster grundsätzlicher Bedeutung, nicht nur für die Wissenschaft, sondern für den ganzen Aufbau auch des praktischen Lebens. Es ist grundfalsch, die geltenden Werte als Gegenstände des Wollens oder des bloßen Glaubens anzusehen. Ich will nicht die Geltung sittlicher oder ästhetischer Werte, sondern sie machen sich mir geltend — wollen kann ich nur die praktische Durchsetzung dieser Werte, etwa meine eigene sittliche Besserung oder die Erhaltung eines Kunstwerkes. Ich „glaube" an geltende Werte — dieser Satz ist nur dann richtig, wenn ich auch mein sinnliches Wahrnehmen oder meine Überzeugung vom Satze des Widerspruchs ein Glauben nenne. So oft auch dieser Sprachgebrauch seit Hamann und F. H. Jacobi beliebt worden ist, bleibt er doch unzweckmäßig; ja er gibt, weil zu Mehrdeutigkeiten führend, Gelegenheit zu Erschleichungen mancher Theologen. „Glauben" bedeutet ein Über-

Digitized by Google

zeugtsein über begründbare Einsicht (sowohl durch Ableitung als durch Aufweisung begründbare) hinaus, gleichviel ob es sich um Glauben an eine Offenbarung, an einen Menschen, an die Richtigkeit der von mir nicht verstandenen Beweise eines großen Mathematikers handelt. Es ist hier nicht zu erörtern, ob Glaube in diesem Sinne für einige Teile der Philosophie nicht nur als Gegenstand, sondern als Überzeugungsart Bedeutung hat — jedenfalls ist er von Überzeugung, die auf Aufweisung gründet, zu unterscheiden. Das Gelten der Werte ist in demselben Sinn beweisbar wie Tatsachen (ich sage nicht: ebenso leicht oder durch dieselben Mittel; die Schwierigkeit ist auch bei verschiedenen Tatsachen verschieden groß, die Mittel sind, wie gezeigt wurde, zum Teil andere). Die Wissenschaft dient der Wahrheit, unabhängig von allen anderen, auch den heiligsten Rücksichten. Es ist also kein berechtigtes Verfahren, die wissenschaftliche Geltung eines Satzes durch seine ethischen Konsequenzen zu stützen. Wohl aber darf man auf den inneren Zusammenhang der Werte-Welt hinweisen, der sich hier zeigt: die Einsicht in die wissenschaftliche Beschaffenheit der Werterkenntnis schützt zugleich die Ethik davor, der Willkür oder dem Dunkel unbegründbarer Vorurteile anheimzufallen — natürlich schützt sie nicht vor der Möglichkeit des Irrtums, der vielmehr hier wie in jeder Art von Erkenntnis von Fall zu Fall bekämpft werden muß.

Fünfter Abschnitt.

Wertwissenschaft.

26. Werdende Wissenschaft.

Die aufgewiesenen Werte durch teleologische Ergänzung sichern bedeutet, sie in ein System der Werte, in das Ganze einer Wissenschaft einstellen. Ja schon die Unterscheidung der Werte schließt ihre Vergleichung, damit ein System der vergleichbaren Eigenschaften ein. Andererseits: so lange Fragen nach Auszeichnung, Einordnung neuer Werte, nach dem Recht letzter Wertunterscheidungen auftreten, ist das System der Wissenschaft, d. h. diese selbst nicht vollendet, sondern werdend.

Digitized by Google

Sie entsteht in einem immer sich erneuernden und vervollkommnenden Zusammenwirken von Komprehension und Suffektion. Das alles unterscheidet Wertwissenschaft noch gar nicht von anderen Wissenschaften, die neues Irrationales aufnehmen. Aber der Wert wird sichtbar in der Werthaltung; er ist mindestens für uns nicht da, ehe die ihm entsprechende Werthaltung sichtig geworden ist. Aus dem Eindringen der Irrationalität in das wert-erkennende Ich folgt, daß mit der Wissenschaft hier zugleich der Gehalt, das „Material" sich ändert, daß Wertwissenschaft werdende Wissenschaft mit werdendem Gehalt ist.

Soll eine solche Wissenschaft als zusammenhängende, einheitlich wachsende möglich sein, so muß der Wechsel des Gehalts in Richtung des Wachstums des Gehalts gehen. Dem aber scheint die Geschichte zu widersprechen: die Werthaltungen verändern sich nicht in einheitlich fortschreitender Richtung. Nicht nur treten einst herrschende Werthaltungen und Wertgebiete in den Hintergrund, sondern es werden solche in vielen Fällen durch die Herrschaft anderer Werte geradezu ausgeschaltet, praktisch unterdrückt und theoretisch als Werte negiert. So hat sich der ursprüngliche Buddhismus gegen die Lebenswerte, so haben sich einige christliche Richtungen gegen Staat, Leib, Kunst gewendet, so entwertet die „proletarische" Bewegung mindestens in ihrer bolschewistischen Form als „bürgerlichen" Wert z. B. den rein ästhetischen. Es wird nicht etwa nur ein bestimmtes Bereich von Gütern (z. B. Kunstwerken) als Unwert-Träger abgelehnt, sondern der leitende Wert selbst, der rein ästhetische wird verworfen. Besteht das zu Recht, oder ist auch nur diese Verwerfung mit der Anerkennung gleichberechtigt, dann ist eine einheitliche Wert-Wissenschaft sogar als Ziel unmöglich, dann gibt es nur Besinnung auf das jeweils herrschende Ethos, wobei unter „Ethos" im Anschluß an Scheler die Gesamtheit der Wertrichtungen und Vorzugsurteile, gleichviel ob explicit bewußt oder nicht, verstanden wird, die als das Handeln und Verhalten leitend in einem geschichtlich umgrenzten Kreise gilt. Doch widerstreitet diese Entscheidung dem Vorrecht der Bejahung, das auch auf Werte angewendet werden soll. Die Forderung umfassender Positivität zu erfüllen, ist mit Hilfe historischer Erinnerung möglich. Der Wert-Erkennende, obwohl er

Digitized by Google

als lebender Mensch einem bestimmten Kreis mit bestimmtem Ethos angehört, soll sich als Erkennender über ihn erheben, von ihm lösen, nicht um das in diesem Ethos Bejahte auszuschalten, sondern um das in ihm Fehlende anderswo entdecken zu können. Fragt er dann, mit welchem Recht früher wirksame Wertrichtungen jetzt und hier unterdrückt werden, so sind grundsätzlich zwei Antworten möglich: entweder der Verlust ist ein Mangel, also zu verurteilen, oder er ist ein Opfer an höhere oder zur Zeit wichtigere Werte, also mindestens für das Ethos dieser Zeit zu verteidigen. Auch im zweiten Falle aber ist die Wertigkeit und, wenn es sich um geltende Werte handelt, die Geltung der unterdrückten Werte anerkannt, d. h. mindestens für die Wert-Wissenschaft behalten sie ihre Bedeutung. Mit Hilfe des Vorrechts der Bejahung werden sie in der Wissenschaft aufbewahrt; und für diese wird so die geschichtlich veränderte Werthaltung, mag sie verlaufen, wie sie will, zur fortschreitenden Wert-Enthüllung, d. h. Wertwissenschaft als werdende Wissenschaft mit werdendem Gehalt wird möglich.

Da nun die Irrationalität der Werte ins Subjekt eindringt, wird mit jeder Erweiterung und Ordnungs-Verschiebung des Wertsystems auch das Subjekt verändert. Dieser Zusammenhang wird schon im Leben des einzelnen Menschen deutlich: Werthaltungen und damit das werthaltende Ich ändert sich von der Kindheit über Jugend und Mannheit bis zum Alter, wobei vielen ganze Wert-Arten und Wert-Gruppen verloren gehen. Gelingt es aber einem alternden Menschen, die Werthaltungen seiner frühen Jahre noch zu verstehen, die damals wertgehaltenen Güter, wenn auch nur erinnernd, anzuerkennen, dann bewahrt er sich ein Stück seiner Jugend, gestaltet sein Leben zur Einheit. In dieser Hinsicht wenigstens läßt sich die beliebte Parallele zwischen den Lebensaltern des Einzelnen und den Entwicklungsstufen der Völker oder der Menschheit ziehen, so wenig durchschlagend die Analogie sonst auch ist. Geänderte Werthaltung, verändertes Ethos ist stets zugleich Änderung des Menschen. Gewisse Wertschichten, besonders die vitalen, bleiben freilich — auch wenn sie entwertet werden sollen — erhalten, aber sie ändern ihre Stellung im Ganzen. Während der Mensch eines Helden-Zeitalters Kraft und Schönheit als geltende Werte anerkennt, wird dem Asketen die Werthaltung vitaler Werte, der

Digitized by Google

auch er sich nicht entziehen kann, zum Träger eines Unwerts, zum Götzendienst. Auch im historischen Erinnern der Menschheit vermag verstehendes Erkennen die Schranken der eigenen Zeit zu überschreiten; aber das erkennende Subjekt bleibt dabei entschiedener vom lebendigen getrennt, als wenn ein Alternder die Werte seiner Jugend aufleben läßt. Organisches Gedächtnis als Grundlage persönlicher Erinnerung verbindet Alter und Jugend, fehlt aber zwischen verschiedenen Perioden und erst recht zwischen verschiedenen Kulturkreisen.

Wie die Erweiterung des Wert-Erkennens im Sinne umfassenderer Positivität auch zustande kommt — jedenfalls ändert sie zugleich den Erkennenden: das Wert-Erkennen wird selbst ein Faktor in der Änderung seines Gehalts. Damit enthüllt sich Wertwissenschaft als Teil der selbsterkennenden Selbstverwirklichung des Geistes, d. h. als philosophische Wissenschaft, und nimmt an Dialektik und Problematik aller Philosophie teil.

27. Philosophische Wissenschaft.

Kann eine werdende Wissenschaft mit werdendem Gehalt philosophisch sein? Philosophie will doch Wissenschaft des Ganzen sein, damit des Ewigen, das die Zeit in sich vereinigt, an ihr nicht sein Schicksal hat; sie verwirklicht sich im System. Aber dieses Anspruchs, ein abschließendes System des Ganzen zu geben, spottet ihr Schicksal. So oft man das Ganze der Welt, des Geistes oder bescheidener des uns Erkennbaren grundsätzlich eingefangen zu haben glaubte, immer stellte sich das System als zu eng, als unvollständig heraus. Seit der Romantik, seit F. Schlegel und Schelling ist das bewußt geworden. Hegel hat in seinem dialektischen System noch einmal abschließend denken wollen, aber es bleibt fraglich, ob er selbst seinen Abschluß als endgültig oder nur als zeitgültig ansah; und jedenfalls ist es unsere Aufgabe, die über jedes Ende hinausfragende Richtung seiner Dialektik gegen die auf Abschluß drängende Neigung, sei es seiner selbst, sei es gewisser Schüler, weiter zu führen. Es ist dazu nötig einzusehen, daß „Synthesis" niemals da ist, sondern immer neu vollzogen werden muß. Damit wird das System aus einem endgültig abgeschlossenen zu einem wachsenden, zur Aufnahme von Neuem und zur Ände-

Digitized by Google

rung bereiten; der Prozeß des erkennenden Geistes im werdenden System wird die Form der Philosophie[1].

Geschlossene Systeme müssen zerfallen, nur Systeme, die sich als werdende wissen, können sich umbilden. Gerade weil in der Wertwissenschaft das Werden in die geistige Haltung, in das Subjekt übergreift, ist sie philosophisch. Erst das Vorrecht der Bejahung zeigt, wie „philosophia perennis" möglich ist; und es ist kein Zufall, daß gerade die positivsten, umfassendsten Denker, daß Aristoteles, Thomas, Leibniz, Hegel am entschiedensten im Sinne der „philosophia perennis" gearbeitet haben. Ohne dieses Prinzip stehen einseitige Ansichten entscheidungslos einander gegenüber, nur dieses Prinzip gibt ein Kriterium des Urteils: jedes Positive soll Aufnahme an seinem Orte finden.

Aber eine neue Frage drängt sich auf. Philosophie will Wissenschaft vom Ganzen sein, Wertwissenschaft setzt sich ausdrücklich einen Teil des Ganzen zum Ziel; denn es gibt Wertfreies. Wie ist das vereinbar? Die Frage geht, so gestellt, über die Wertwissenschaft hinaus, sie wiederholt sich bei jeder philosophischen Sonder-Disziplin. So allgemein läßt sich auch das Schema der Lösung angeben: etwas philosophisch betrachten heißt es in seiner Stellung zum Ganzen betrachten oder seine Vereinzelung als vorläufige wieder aufheben. Damit verträgt sich nicht nur scharfe und genaue Bestimmung des Besonderen, Eigen-Gearteten, sondern sie ist sogar gefordert. Nur das in sich so genau wie möglich Erforschte zeigt deutlich, wo es über sich hinausweist. Man kann jeden Gegenstand zum Ausgangspunkt nehmen, um ihn über sich hinauszuführen, von ihm her in den Mittelpunkt zu stoßen oder auch das Ganze sichtbar zu machen: Georg Simmels Art zu philosophieren. Die Gefahr dieser Methode besteht darin, daß sie ihren Gegenstand verliert, ohne ein Ganzes, sei es auch nur ein vorläufiges und unvollkommenes, zu gewinnen; die Zufälligkeit des Ausgangsmaterials vergleichgültigt es, die Ergänzung ist jedes Mal nur als Aufgabe,

[1] Rickert: System der Philosophie I (1921) 11 f. 348 f. stellt den Begriff eines „offenen" Systems auf. Aber im Grunde soll es ein geschlossenes System reiner Formen sein, das nur für neue Inhalte offen ist. Da R. die Dialektik zwischen Form und Inhalt, wie jede Dialektik, verwirft, bleibt auch das „offene" System bei ihm „mera possibilitas".

Digitized by Google

als Aspekt ins Denkbereich gehoben, aber einen Zusammenhang, ein Ganzes geben die verschiedenen Ansätze nicht[1].

Dem läßt sich nur dadurch entgehen, daß man nicht „zufällig" einen Gegenstand nimmt, wie er gerade aufstößt, sondern daß man einen „zentralen" wählt, der sich als zentraler ausweist; denn in dieser zentralen Stellung bleibt der Gegenstand gewahrt, und das nicht mehr zufällige Material geht als Haltung in den Erkennenden ein, das Ganze enthüllt sich von einem ihm zentralen Teile her. Es wurde nun gleich am Anfang (§ 1) auf die Wesentlichkeit des Wertes als Gegenstands der Philosophie hingewiesen. Wir können das jetzt schärfer formulieren und damit zugleich das Verhältnis der Wertwissenschaft zu anderen philosophischen Disziplinen klären.

Zur Philosophie gehört der Philosophierende, und zwar gewiß nicht als dem Ganzen nur gegenüberstehend, sondern als für sich zentraler Teil des Ganzen. Dadurch nun zerfällt das Ganze in Objekt und Subjekt — und der angemessene Mittelpunkt der Betrachtung muß zwischen Objekt und Subjekt liegen: das Band, das Objekt und Subjekt allgemein verbindet, muß Mittelpunkt philosophischer Betrachtung sein. Dieses Band aber ist der Wert, da er zugleich Wertigkeit eines Gutes und Werthaltung in sich schließt. Daß die Erkenntnistheorie dieselbe zentrale Stellung beansprucht, läßt sich damit zunächst vereinbaren, wenn man Erkenntnistheorie als Teil der Wertwissenschaft, als Theorie vom Werte „Wahrheit", seinen Gefolgewerten und der Realisation dieser Werte versteht; denn dann ist Erkenntnistheorie selbst ein Teil der Wertwissenschaft, ihrem Ganzen eingeordnet, ihrem allgemeinen Teile untergeordnet. Aber damit ist der Sache nicht genug getan. Auch Wertwissenschaft will Erkenntnis sein — als Wissenschaft ist sie Gegenstand der Erkenntnistheorie, d. h. sie untersteht den Gesetzen, die einer ihrer Teile zu erkennen hat. Es wäre falsch, das zu dem Paradox zuzuspitzen: sie ist Teil eines ihrer Teile. Wertwissenschaft ist so wenig wie irgend eine andere Wissenschaft Teil der Erkenntnistheorie, sondern sie ist, wie jede andere Wissenschaft in ihr intendierter Gegenstand, von ihr untersucht, sinnge-

[1] Gefahr heißt nicht Niederlage; Simmels Weg hat ihn tief genug geführt — aber die Grenze des so Erreichbaren tritt doch auch bei ihm hervor — und wer ohne Simmels Geist seinen Spuren folgt, wird sich ins Spielerische verlieren.

Digitized by Google

deutet, normiert. Man kann den Aspekt, der die Wertlehre und den, der die Erkenntnistheorie ins Zentrum stellt, so unterscheiden: für den ersten ist Subjekt und Objekt ganz allgemein einander gegenübergestellt — Band und Zentrum ist dann allgemein der Wert; für den zweiten ist alles am Subjekt, was nicht Erkennen ist, in den Gegenstand hinübergenommen — als Subjekt ist nur das rein erkennende Ich übrig geblieben; das Band ist dann die Wahrheit und ihre Gesetze, an sie schließen sich ihre Folgewerte und die Bedingungen ihrer Durchsetzung. Daraus ist zu ersehen: Wertwissenschaft stellt die Probleme allgemeiner, umfassender, Erkenntnistheorie stellt sie präziser, ist größerer Strenge fähig. In der Lehre vom Wertbeweis hat sich das bezeugt: nur die Geltung des logischen Wertes ist durch strengen indirekten Beweis zu stützen, der Beweis jeder anderen Wertgeltung muß entweder Voraussetzungen machen, die nicht unangreifbar sind, oder muß einen Umweg über den logischen Wert nehmen; dieser hat gewiß keinen sachlichen Primat, aber einen Primat der Erkenntnis.

Der erkenntnistheoretische Abschnitt, der sich hier schließt, zeigt, wie Wertwissenschaft sich durch Besinnung auf ihre Form als Wissenschaft ergänzen muß. Zugleich wird deutlich, wie sie ihrem Gehalte nach über sich hinausweist: das System der Wertwissenschaft stellt sich dem System der Wissenschaft vom nur Seienden gegenüber. Aber da Wert sich zu realisieren tendiert, ist doch ein Teil des Seienden zugleich Gegenstand der Wertwissenschaft. Warum nicht das Ganze? Oder: muß nicht das Ganze des Seienden zugleich das umfassendste Ganze der Wertwirklichkeit, muß es nicht ein Sinnganzes sein? Diese Frage ist die Grundfrage dessen, was man meist „Metaphysik" nennt, vom Werte her formuliert. Aber die Metaphysik selbst wird von der Erkenntnistheorie in Frage gestellt. So zeigt sich vorläufig die Verflechtung philosophischer Wissenschaften — ohne daß doch Vollständigkeit oder System an dieser Stelle auch nur erstrebt werden könnte.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Wert und Objekt.

28. Disposition und begriffliche Klärung.

Erkennen heißt zugleich verbinden, auch und gerade, wenn es auf Unterschiede ankommt. Das gilt sogar dort, wo das letzte Erkennbare in einer reinen Gegebenheit besteht, etwa bei den Empfindungsqualitäten. Eine beliebige Empfindung für sich genommen ist unbestimmbar und bedeutungslos; ihre Bestimmung muß im Qualitätenkreise eines Sinnesgebietes erfolgen, ihre Bedeutung wird erkennbar an den Gesamtgebilden, in denen sie sich aufweisen läßt. Wert zudem ist nicht wie Empfindung Allgemeinbegriff zu einfachen Gegebenheiten, sondern er ist schon als Allgemeinbegriff ein Schema, das auf Werthaltung und Gut hinweist, das also Beziehungen zu Subjekt und Objekt einschließt. Geht man vom Allgemeinbegriff „Wert" aus, so ist dessen Besonderung nur durch die Eigentümlichkeit der Beziehungsform und des Bezogenen auf der Objekt- wie auf der Subjektseite möglich. Orientiert man sich an den besonderen Wert-Erlebnissen, so wird deren Gehalt nur durch Analyse des Guts und der Werthaltung zu Tage treten. Damit ist die Disposition der folgenden Teile der Axiotik gegeben: nach der ersten Orientierung und der kritischen Besinnung muß zuerst die Beziehung des Werts auf das Objekt, dann die auf das Subjekt, endlich das Wertganze, in dem beide Arten von Beziehungen und Bezogenen vereint sind, untersucht werden. Wenn hier von „Beziehung auf" geredet wird, so faßt dieser Ausdruck noch Mannigfaltiges zusammen, das erst die Untersuchung deutlich unterscheiden läßt. Darum werde als Überschrift der beiden ersten Teile die einfache Zusammenstellung mit „und" gewählt (Wert und Objekt, Wert und Subjekt). Sie ist farblos und unverbindlich, eignet sich deshalb besser zur allgemeinen Bezeichnung des erst unbestimmt sichtbaren Themas als jede bestimmtere, damit einschränkende Angabe. Objekt ist für sich genommen undialektisch, Subjekt nur dialektisch erkennbar, daher empfiehlt es sich, die objektive Seite voranzustellen; denn Dialektik rechtfertigt sich vom Undialektischen her.

Digitized by Google

Die allgemeine Erkenntnis, daß Korrelate nicht ohne einander bestimmbar sind, trifft auch und gerade auf Objekt und Subjekt zu. Das Objekt wird vom Subjekt gemeint, intendiert als ihm entgegenstehend, als von ihm unabhängig. Aber dieser Ausdruck „unabhängig" ist noch mehrdeutig. Er meint zunächst Unabhängigkeit vom Belieben des Subjekts und erstreckt sich in diesem Sinne auf alle Erkenntnis und alle erkannten Gegenstände überhaupt: auch und gerade die Beschaffenheit des Subjekts selbst ist von dessen Belieben unabhängig. Weiter kann es sich um Unabhängigkeit von den nicht-erkenntnisbürtigen Einflüssen handeln, die die reine Erkenntnis-Intention des Subjekts stören, von seinen Neigungen, Wünschen, seiner vitalen Beschaffenheit, seiner sozialen oder geschichtlichen Lage. Ein großer Teil der Erkenntnisarbeit gilt dieser Reinigung. Aber wenn sie vollendet ist, ist noch nicht gesagt, daß das Erkannte auch vom erkennenden Subjekt unabhängig ist, nicht einmal, daß alles „Menschliche", „Geschichtliche" sich ausschalten läßt. Wir wissen (§ 14), daß für verstehendes Erkennen, damit auch für Wert-Erkennen diese Abhängigkeit bestehen bleibt. Objektiv, d. h. ohne Rücksicht auf ein besonderes Subjekt, gilt solche Erkenntnis trotzdem, wenn nur die erkannte Abhängigkeit in die Erkenntnis selbst aufgenommen wird. „Objektive Geltung" in diesem Sinne beansprucht die Wert-Erkenntnis, obwohl sie „Subjekte" und „Subjektives" in ihren Gegenstand einschließt.

Von objektiver Geltung der Erkenntnis zu unterscheiden ist objektive Struktur des Erkannten[1]. Auch diese aber ist noch nicht eindeutig bestimmt. Alles, was gedacht werden kann, ist Gegenstand des Denkens; wenn daher das Ich, wenn der Akt des Denkens gedacht werden soll, muß er Gegenstand des Denkens werden. Aber in dieser Gegenstand-Stellung ist er nicht adäquat gedacht — diese Inadäquation, diese Unangemessenheit der Gegenstandstellung an den Gegenstand charakterisiert vom Erkennen her das Subjekt und den Akt.

[1] H. Finscher: Das Problem der Existenz objektiver Werte. Kantstudien 30, 357. 1925, stellt sein Problem von vornherein falsch, weil er zwischen objektiver Geltung und objektiver Struktur des Werts nicht unterscheidet. Dieser entscheidende Gesichtspunkt wird von Joh. Erich Heyde: Grundfragen zum Problem der objektiven Werte, Kst. 31, 46 (1926) nur unter anderem nebensächlich (S. 50, Nr. 3) erwähnt. Daher ist auch diese — übrigens scharfsinnige und sorgsame — Arbeit philosophisch unzentral.

Digitized by Google

„Objekt" im Unterschied von „Gegenstand" bezeichne nun das, was in Gegenstand-Stellung adäquat erkannt werden kann. Hierbei handelt es sich um Objekt-Struktur, nicht um objektive Geltung.

Der Wert als solcher, ganz unabhängig davon, ob er geltender oder schlichter Wert ist, geht in objektive Strukturen ein, da er an Gütern haftet. Wir beschränken uns zunächst auf solche Güter, die adäquat zu vergegenständlichen sind, oder mindestens, wir berücksichtigen noch nicht, daß die Güter mancher Werte Subjekte oder Subjekt-Akte sind. Wir untersuchen so zuerst die Objektstrukturen im Wertgebiet, d. h. in jedem Gegenstandsgebiet, das von Werten her bestimmt und abgegrenzt ist. Dann erst fragen wir, welche Bedeutung Wert und Wertfreiheit für das haben, was wir als objektive Welt, objektive Wirklichkeit zu bezeichnen pflegen; erst für diesen zweiten Abschnitt ist die objektive Geltung wichtig, für den ersten nur die objektive Struktur.

Erster Abschnitt.

Objektstruktur im Wertgebiet.

29. Der Wertträger.

Objektiv erscheint der Wert als Eigenschaft: das Urteil ist wahr, die Speise wohlschmeckend, das Gemälde schön usf. Wie andere Eigenschaften so ist auch jeder Wert beschränkt auf eine bestimmte Klasse von Gegenständen, denen gegenüber allein sinnvoll gefragt werden kann, ob er ihnen zukommt. Wie nur Sehdinge rot sein können, nur Linien gerade, so kann wahr nur ein Urteil, angenehm nur ein Erlebnis sein usf. Diese Klasse von Gegenständen wurde früher (§ 6) als Hauptklasse des Wertes, die einzelnen der Klasse angehörigen Gegenstände als Wertträger bezeichnet. Wir nennen also Wertträger jeden Gegenstand, dem seiner Art nach der Wert zukommen könnte, gleichviel ob er ihm zukommt oder nicht. Wir werden uns zunächst mit der objektiven Struktur des Wertträgers, dann mit der des Gutes zu beschäftigen haben. Dabei wird der Gegensatz von Wert und Unwert, von Gut und Übel zwar überall voraus-

Digitized by Google

gesetzt, aber noch nicht untersucht. Die objektive Bedeutung des Wertgegensatzes muß dann also noch ausdrücklich zum Thema gemacht werden. Dazwischen aber ist eine Untersuchung einzuschieben, die sich mit der Frage der Quantifikation der Werte beschäftigt; Quantität ist ja eine für objektive Erkenntnis besonders günstige, sozusagen extrem objektive Objekt-Beschaffenheit.

Die Wertträgerschaft soll im Verhältnis zum Wert als objektive Struktur oder Form bestimmt werden. Damit tritt der Begriff der „Form" in den Gesichtskreis des Untersuchenden — ein Begriff, der auch von strengen Denkern wie Rickert als selbstverständlich, in sich verständlich eingeführt zu werden pflegt. Aber gerade in der Axiotik hat man hier allen Anlaß vorsichtig zu sein: die Streitigkeiten über die Bedeutung des „Formalen" für den ethischen und für den ästhetischen Wert warnen vor ungeprüfter Aufnahme des Formbegriffs.

Die Form eines Topfes im Unterschied von seiner Farbe oder von dem Material, aus dem er geformt wurde, die grammatische Form eines Satzes im Gegensatz zu dem, was er bedeutet, zu dem Gehalt, der auch in anderer grammatischer Form ausgedrückt werden könnte, die Formen des geselligen Benehmens kontrastiert mit der Meinung, Gesinnung dessen, der sich dieser Formen bedient — was haben diese Fälle untereinander, was haben sie mit „Form" in der Rede von „logischer Form" eines Urteils, oder in der Behauptung, daß es bei einem Kunstwerk auf die „Form", nicht auf den „Inhalt" ankommt, gemein? An dem letzten Beispiel interessiert uns hier noch nicht die Frage, ob der ästhetische Formalismus Recht hat, sondern nur der Sinn des Wortes „Form". Eine Zusammengehörigkeit aller der genannten und der ihnen ähnlichen Fälle ist für unser „Gefühl", unsere unmittelbare Auffassung unzweifelhaft da; aber es ist zunächst nicht leicht zu sagen, worin das Gemeinsame besteht. Für alle solche „gefühlte", nicht deutlich gedachte Zusammengehörigkeiten hat v. Kries[1] den Ausdruck „synchytische Begriffe" eingeführt. Sie stellen die Aufgabe der Verdeutlichung. Wir schalten, um uns die Aufgabe zu erleichtern, bei „Form" zunächst den Wortgebrauch aus, der das Formende als Form

[1] Logik (1916) S. 11 und öfter.

Digitized by Google

bezeichnet, also Guß-Formen und ähnliches, auch die aristotelische Entelechie, die vielfach Form genannt wird — wir haben es mit der „forma formata", nicht mit der „forma formans" zu tun. Bei der Analyse der „forma formata" können wir von der anschaulich gegebenen räumlichen Form ausgehen. Man denke nebeneinander eine Anzahl von farbigen Papierstücken, rote, grüne, blaue, die gleichfarbigen je in verschiedener Gestalt: Dreiecke, Quadrate, Kreise; dann zeigt sich, daß jedes dieser Stücke zwei verschiedene, unabhängig variable Eigenschaften hat, daß rot, grün, blau einerseits, dreieckig, quadratisch, kreisförmig andererseits zusammengehören. Wenn wir ferner die Stücke als „Sehdinge" betrachten, muß jedes „Sehding" eine Eigenschaft jeder Gruppe besitzen. Die eine Gruppe von Eigenschaften, die Farben sind nur für das Sehen gebbar, man kann das mit „rot" oder „grün" Gemeinte nur in der Empfindung aufweisen — der total Farbenblinde ist nicht fähig, diese Inhalte zu erwerben, er kann nur die Umstände kennenlernen, unter denen andere sie besitzen. Die Eigenschaften der anderen Gruppe, die räumlichen Formen, sind zwar auch anschaulich aufweisbar, aber sie lassen sich außerdem in Beziehungen ihrer Teile auflösen: das Quadrat etwa läßt sich als ebene gradlinige geschlossene vierseitige Figur mit vier gleichen Seiten und vier rechten Winkeln beschreiben, wobei jeder der vorkommenden Teilbegriffe sich wieder in Relationen auflösen läßt. Die letzten Teile, die übrig bleiben, Punkt etwa und Gerade, sind ihrerseits definiert durch die Relationen, deren sie fähig sind. Ähnlich sind die Wortarten, die Flexionen und die anderen Teile einer grammatischen Form in Beziehungen auflösbar. Solche aufgelöste Formen erlauben dann oft Erweiterungen ihres Anwendungsbereiches auf Fälle, in denen die Relationen gleich, die letzten aufeinander bezogenen Inhalte verschieden sind: so gibt es außer sichtbaren auch tastbare Raumformen, so gleiche grammatische Form bei verschiedenen Sprachen verwandten Sprachbaues. Das Beispiel der grammatischen Form zeigt außerdem, daß das Geformte, mag man als solches die einzelnen Wörter oder die Bedeutung des Satzes ansehen, nicht absolut formlos ist, nur relativ zur Satzform. Da ferner bei einer Rede von grammatischer, logischer, ästhetischer Form gesprochen werden kann, so ergibt sich, daß die Bestimmung des formalen Anteils

Digitized by Google

wie jede Analyse von der Erkenntnisaufgabe abhängt, unter der sie vollzogen wird. In einem dramatischen Gespräch kann der ästhetischen Form (Steigerung, Wiederholung, Ausklingen usf.) gegenüber die logische Form des Urteils zum Inhalt gehören, während bei grammatischer Betrachtung die ästhetischen Formen Inhalte werden. Es gibt absolute Inhalte, die nicht Formen werden können, letzte Gegebenheiten, z. B. Empfindungsqualitäten; dagegen ist es fraglich, ob es auch Formen gibt, die in keinem Falle mehr zum Inhalte gehören können. Das wäre dann der Fall, wenn das Verhältnis Form-Inhalt in einer Reihe sich aufbaute, z. B. im Erkennen, so lange man die Formen nicht selbst zum Gegenstand des Erkennens macht. Nun ist aber diese Reflexion des Erkennens auf sich selbst möglich, die logische Form kann also Inhalt werden — wobei allerdings immer auch eine logische Form in Formstellung da ist[1]. Da ferner alle nichtlogischen Formen Gegenstände des Erkennens werden können, so gibt es absolute Form im Sinne einer Form, die in keinem Fall Inhalt werden könnte, nicht. Aber man kann zweifeln, ob das nicht insofern eine Verschiebung der Frage bedeutet, als „Form" hier „forma formans", d. h. formender Akt sei. Indessen: auch an der als Inhalt gedachten logischen Form haftet eine, jetzt nicht inhaltliche, Form — eine „forma formata". Die als Inhalt gedachte Form aber ist zunächst einheitlich gemeint. Wohl muß, was „an sich" relationales Schema ist, das bleiben — aber das in ein Schema Auflösbare ist nicht notwendig als aufgelöst gegeben. Eine Form kann auch als unaufgelöst, als einheitlich gegeben sein und dann eindrucksmäßig sich wie ein Inhalt einfach darbieten. Auch das läßt sich an räumlichen Formen leicht aufweisen: Quadrat, Rechteck, Kreis erscheinen als Eigenschaften eines Sehdings wie rot, grün, blau — sind anschaulich ebenso gegeben. Ähnlich ist es mit grammatischen und erst recht mit ästhetischen Formen; aber sogar eine logische Schlußkette drängt sich als Ganzes unaufgelöst auf und

[1] Emil Lask: Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Tübingen 1911 (Gesammelte Schriften 1923 Bd. II), hat die sich hier ergebenden Probleme entdeckt und behandelt. Er nimmt allerdings „Form" nur als geltende Form und Gelten als „Gebietskategorie". Die Auflösung der Form in ein Beziehungsschema und die Problematik von „forma formans" und „forma formata" liegt ihm fern. Diese letztere oder, was dasselbe sagt, die Beziehung zwischen Form und Akt kann auch hier, wo die objektive Seite betrachtet wird, nicht behandelt werden.

Digitized by Google

trägt so Evidenz mit sich (die allerdings trüglich sein kann). Wir nennen die unaufgelöste, ganzheitlich erscheinende Form „Gestalt". Diese schärfere Unterscheidung der beiden sinnverwandten Wörter ist nicht willkürlich; sie knüpft an die Bedeutung der ästhetischen Gestalt bei Schiller an und stimmt gut überein mit dem Sprachgebrauch der neueren Gestaltpsychologie, die durchaus nicht als „Formpsychologie" bezeichnet werden dürfte. Wir können dann von „Formalisierung" der Gestalten, etwa in der Geometrie, reden. Es ist leicht ersichtlich, daß Mathematik ihre Inhalte soweit irgend möglich formalisiert, daß darauf die Anwendbarkeit der gleichen mathematischen Gedankengänge und Formeln auf ganz verschiedene Gebiete von Inhalten beruht. Auffallen kann dabei nur, daß es eine bestimmte Art des Erkennens gibt, die alle Gestalten formalisiert, indem sie sie zu ihrem Gegenstand macht. Das Auftreten der Formen als Gestalten erklärt zugleich, warum „Form" zunächst als synchytischer Begriff erscheint — an allen Gestalten wird die Möglichkeit relationaler Auflösung als Moment unmittelbar erfaßt, ohne daß diese Auflösung doch in jedem Falle zu erfolgen braucht.

Diese Einsichten über Form sind nun auf den Wertträger anzuwenden. Wertträgerschaft deckt sich mit Zugehörigkeit zur Hauptklasse des Wertes, ist also allgemein. Es besteht eine gewisse Tendenz, das Allgemeine als formal zu betrachten, aber diese Tendenz ist nicht überall berechtigt. Ein bestimmtes, farbig ganz eindeutig gegebenes Rot ist gegenüber den einzelnen Fällen seines Auftretens, oder gegenüber Quadraten, Dreiecken, Kreisen dieser Färbung sicherlich allgemein — aber es ist nicht in Relationen oder relationale Schemata auflösbar, also nicht formal. Auch was Lotze das „erste Allgemeine" genannt hat, die Röte überhaupt gegenüber den verschiedenen Abtönungen des Rot, ist keine Form sondern Ähnlichkeit begründendes Inhalt-Moment. Erst was Lotze „Begriff" nennt, das Schema, dessen Orte durch bestimmte Inhalte ausfüllbar sind, der organische Typus z. B. oder die allgemeine mathematische Formel $\left(\frac{mv^2}{2}\text{ für kinetische Energie}\right)$ sind formal. Ein solches Schema ist nun der Klassenbegriff einer Wert-Hauptklasse, und deshalb, nicht wegen seiner Allgemeinheit, entspricht ihm eine Form.

Digitized by Google

So wird die Hauptklasse des Wertes „angenehm" durch die Erlebnisse gebildet. Erlebnis ist, was einem Erlebenden unmittelbar gegeben ist, so wie es ihm gegeben ist. Das Schema dieser Beziehungen, in dem der Erlebende und das Erlebnis als unbestimmte, auszufüllende Stellen (als Variable) enthalten sind, macht den Klassenbegriff aus. Ähnlich ist die Hauptklasse, die zum Werte „wahr" gehört, die der Urteile. Ein Urteil aber ist Entscheidung (Bejahung oder Verneinung) einer Materie; Materie enthält Relation zwischen Inhalten. Das formale Schema, das den Klassenbegriff des Wertträgers ausmacht, nennen wir, um es von anderen mit dem Wert zusammenhängenden Formen zu unterscheiden, die Gebietsform des Wertes.

Die Gebietsform ist ein Schema, in dem die Orte für die inhaltlichen Momente des Wertträgers enthalten sind. Durch diese inhaltlichen Momente werden in jedem einzelnen Träger auch die Relationen besondert. So ist die „Kunstform" einer Melodie als eines in der Zeit verlaufenden Gebildes eine andere als die einer Plastik, obwohl in beiden Fällen gleichmäßig gewisse formale Momente wie Einheit, Geschlossenheit sich aufweisen lassen. Vom Inhalt des Kunstwerkes läßt sich die bestimmte Form, etwa die dramatische, unterscheiden. Diese aber ist, wie sich noch zeigen wird, nicht identisch mit der Gebietsform, ist vielmehr ein inhaltlich mitbestimmtes Glied des Ganzen, das doch der Gebietsform zugewandt ist. Umgekehrt ist der Inhalt des Kunstwerkes nicht formfrei, da er als künstlerischer in dem Schema der Gebietsform relational bestimmt ist. Aber in ihm überwiegt das Inhaltliche, er befindet sich in Inhaltstellung. Diese beiden in jedem Wertträger besonderten, konkreten Glieder sollen als Formglied und Gegenglied bezeichnet werden. Es ist Aufgabe der besonderen Wertlehre, gehört nach unserer Disposition in die Systematik, Formglied und Gegenglied jeder Wert-Art aufzusuchen. An dieser Stelle sind nur Beispiele, und auch diese nur unvollkommen analysiert, möglich. Das Formglied hat meist Gestaltcharakter, nur beim Werte „angenehm" dem Werte des unmittelbaren Erlebnisses erscheint es selbst unmittelbar, einem Inhalt ähnlich, als Lust oder Unlust.

Digitized by Google

30. Das Gut.

Die Streitfrage nach der Wertbedeutung des Formalen betrifft nicht den Wert-Träger, sondern das Gut. Der ästhetische Formalismus z. B. behauptet, daß der Kunstwert vom dargestellten Inhalt unabhängig, lediglich von der künstlerischen Form abhängig sei. Es geht nun schon aus der Analyse des Wert-Trägers hervor, daß mit dieser „Form" die „Gebietsform" nicht gemeint sein kann; denn sie kommt jedem Werke zu, das überhaupt ästhetisch beurteilbar ist, zeichnet also das gute Kunstwerk nicht vor dem schlechten aus. Die einseitig formal-ästhetische Beurteilung hat denn auch immer die mehr oder minder vom Inhalt ablösbare Form, den Aufbau des Bildes etwa oder die dramatischen Regeln oder die „schönen Verse" im Sinne gehabt — d. h. nach der bisher festgelegten Terminologie das Formglied. Aber jedes echte ästhetische Gefühl widerstrebt der Behauptung, daß der ästhetische Wert vom Formglied allein abhänge. Kalte Virtuosenstücke wären danach den größten Kunstwerken gleichwertig, ja vorzuziehen; die Herstellung solcher Werke wäre eine erlernbare Fertigkeit. Um die Wahrheit, die trotzdem im Formalismus steckt, zu retten, hat man „innere Form" von der äußeren unterschieden[1]. Man denkt dabei an eine Form, die sich nicht wie ein Glied ablösen, nicht verschiedenem Stoff gleichmäßig aufprägen läßt, sondern die in jedem einzelnen Werke als ihm eigenes Gefüge ein anderes ist. Der Versbau eines guten Gedichtes schmiegt sich dem Gehalt völlig an, drückt ihn adäquat aus — so bildet überall im guten Kunstwerk Formglied und Gegenglied oder Gestalt und Leben, wie Schiller sagt, eine Einheit, deren Zerlegung bereits etwas Kunstwidriges hat: das Leben ist Gestalt, die Gestalt Leben geworden. Die „Form", die das Gut auszeichnet, ist in diesem Falle Zusammengehörigkeit von Formglied und Gegenglied. Ähnlich ist ein wahres Urteil ein solches, in dem bejahenswerte Materie bejaht oder verneinenswerte verneint wird. Bejahung und Verneinung machen erst die Materie (die sonst in einer Frage z. B. ebenso auftreten kann) zum Urteil, sind also Form-

[1] Nach dem Vorgang Goethes, der dieses Wort am Ende seiner Sturm- und Drangperiode einführt, als ihm die formende Kraft seines Genius und die Notwendigkeit der Form für jede Kunst bewußt wird und er diese neue Einsicht mit der Lebensfülle des Kunstwerkes vereinigen will.

Digitized by Google

glied. Nun zeichnet es das logische Gebiet aus, daß die Materie nochmals in Formglied und Gegenglied zerlegbar ist. Wertträger der Wahrheit ist ausschließlich, was den Anspruch wahr zu sein bereits an sich trägt, was im Sinne der Wahrheit entschieden ist[1]. Die beiden Arten dieser Entscheidung sind aber nicht gleichwertig. Zwar ist auch ein verneinendes Urteil wahr, wenn es eine nicht zutreffende Relation zwischen Gegenständen verneint; aber da jede Verneinung doch Abweisung ist, gibt nur eine bejahenswerte Materie positive Erkenntnis. Bejahenswert ist eine Materie, wenn diese bestimmte Relation mit diesen bestimmten Gegenständen zusammengehört. Wieder also ist die Wertform Beziehung des Zusammengehörens zwischen Formglied und Gegenglied oder, wie wir diese Art der Form zum Unterschied von Gebietsform und Formglied nennen wollen: Einheitsform.

Analysen einzelner Wertgebiete, wie sie bisher vorgenommen wurden, führen wohl zu einem Begriffe von Einheitsform als Gutsform, der in seiner Bedeutung einsichtig wird, aber sie sind in zwiefacher Hinsicht unbefriedigend. Zunächst fehlt noch jede Systematik der Werte, so daß die Fälle, die man untersucht, beliebig aufgegriffen erscheinen, auch der vollen Klärung entbehren; dann aber führt eine solche Aufzählung nicht zur Erkenntnis, welchen Wertgebieten, ob allen oder ob einem bestimmt ausgezeichneten Teil eine Einheitsform zugehört. Weiter kommt man, wenn man das Verhältnis der Einheitsform zur Gebietsform betrachtet: sie ist gleichsam Erfüllung dessen, was die Gebietsform zu sein beansprucht. Ein Urteil soll wahr sein, d. h. die Entscheidung soll zur Materie, die Relation zu den Gegenständen gehören, ein Kunstwerk soll echtes Kunstwerk sein, d. h. Gestalt und Gehalt, die zusammen das Werk ausmachen, sollen eine echte Einheit bilden. Die geltenden Grundwerte beziehen sich auf Hauptklassen, die von ihnen her gebildet sind, daher ist bei ihnen die Existenz einer Einheitsform notwendig. In der Tat ist sie auch beim dritten geltenden Grundwert, dem ethischen, nachweisbar: sittlich ist eine Hand-

[1] Vgl. dazu und zum nun folgenden: Emil Lask: Die Lehre vom Urteil, 1912 (Ges. Schriften Bd. II), dem ich allerdings nicht in allem folge. Die hier unterschiedenen Formbegriffe habe ich eingeführt und begründet: Theorie der Dialektik (1925), S. 185 ff.

Digitized by Google

lung, bei der Entschluß aus sittlicher Einsicht hervorgeht, d. h. bei der das als recht Erkannte die Form des Willens bestimmt. Die Sprache drückt dieses Verhältnis durch Doppeldeutigkeit von Worten wie „Kunstwerk" aus, indem darunter in weiterem Sinn alles verstanden wird, was ästhetischen Wert beansprucht, in engerem nur das, was ihn besitzt. Genauer ist Zusammengehörigkeit und Unterschied zugleich wiedergegeben, wenn von einem echten Kunstwerk, von einem Urteil, das seinem Begriff entspricht, von einer Handlung, wie sie sein sollte, geredet wird. Solche Redeweisen finden sich noch bei einer anderen Gruppe von Begriffen, bei den Typen organischer oder sozialer Art. Man spricht von einem Bauer, Beamten, Arzt, wie er sein soll, aber auch von einem rechten Mann oder Weib, einem wahrhaft menschlichen Menschen, einem exemplarisch geratenen Eichbaum oder Pferd. Es ist hier noch nicht der Ort, Sinn und Recht dieser Wertzuschreibungen zu untersuchen, aber eines läßt sich bereits allgemein aussprechen: während bei den geltenden Grundwerten die Hauptklassen vom Werte her gebildet werden, gehört in den jetzt gemeinten Fällen der Wert einer nicht von einem Werte her abgegrenzten Klasse zu. Man kann die Klassen erster Art als werteigene Gebiete, die sie beherrschenden Werte als gebietbildende, die zu den Typen-Klassen gehörigen Werte dagegen als gebieteigene Werte bezeichnen. Die gebieteigenen Werte gehören wie die geltenden Grundwerte zu einer Einheitsform: die besondere Gestalt entspricht vollkommen dem im Typus Angelegten oder Geforderten — es zeigt sich wieder volle Übereinstimmung zwischen dem, was die Materie des einzelnen Falles ausmacht und dem Formglied, der Gestalt, die der Gebietsform zugehört. Zu den Werten dieser Klasse gehört auch „gesund", sofern man darunter das Zusammenstimmen aller Teile und Funktionen eines Organismus zu dem ihm eigentümlichen Gesamtleben versteht. Man kann so Gesundheit ganz allgemein der Hauptklasse „Organismus", man kann ebenso besondere Gesundheit, z. B. menschliche, männliche, weibliche bestimmten organischen Bautypen zuordnen. Fraglich ist, wie es sich mit „angenehm" verhält. Zwar wenn man die Theorie annimmt, daß ein in sich ungestörtes, dem Erlebenden als Ganzem angemessenes Erlebnis angenehm ist, dann entspricht auch diesem Werte eine Einheitsform. Aber

Digitized by Google

das ist eine Umdeutung des ursprünglichen Wertverhaltes, deren allgemeine Richtigkeit überdies zweifelhaft ist. Die Zusammengehörigkeit von Hauptklasse und Wert ist bei „angenehm" nicht so durchsichtig wie bei den gebietbildenden und den gebieteigenen Werten. Es gibt nun aber Fälle, wo diese Zusammengehörigkeit sicher nicht besteht. Dahin gehören zunächst die Nutzwerte. Es ist einer Pflanze als solcher nicht zugehörig, daß sie Arznei- oder Nahrungsmittel werden kann. Die Form, die hier dem Werte entspricht, ist dem Gut äußerlich, ist eine kausative Beziehung des Nutzgutes auf etwas anderes, das entweder wieder Nutzgut oder in sich wertvolles Gut ist. Wir können in diesen Fällen von „Wirkungsform" reden. In anderer Art tritt die mangelnde Entsprechung zwischen Wert und Gebietsform hervor, wenn man darauf achtet, daß bei Gütern geltender Grundwerte das Gegenglied dem Gebilde einen eigenen Wert verleihen kann. Ein Kunstwerk kann, abgesehen von seiner künstlerischen Vollendung, mehr oder weniger „gehaltreich", „lebensvoll" sein, ein wahres Urteil mehr oder weniger „bedeutend", „wichtig", „fruchtbar", je nach der Eigenbedeutung des gestalteten Gehalts oder der in Relation gesetzten Gegenstände. Auch solchen Werten entspricht keine Einheitsform des Gutes.

Nicht alle Güter also sind gleich strukturiert. Der besonders wichtige Fall, daß der Wert des Gutes an der Einheitsform haftet, ist überall dort gegeben, wo Wert und Hauptklasse (Wertgebiet) notwendig zusammengehören, sei es daß der Wert vom Gebiet, sei es daß das Gebiet vom Wert abgeleitet ist.

Für die Güter mit Einheitsform scheint der Formalismus oder die Behauptung, daß der Wert an der Form hafte, Recht zu behalten. Aber die Einheitsform selbst ist ein Beziehungs-Schema, in dem der Gehalt eine ebenso wesentliche Stellung einnimmt, wie die Gestalt; wenn der Wert zur Einheitsform gehört, so gehört er also zum Gegenglied ebenso sehr oder ebenso wenig wie zum Formglied — ebenso sehr, wenn damit die Notwendigkeit des Glieds für das Ganze, ebenso wenig wenn das Ausreichen des Glieds für die Wertträgerschaft gemeint ist. Was bei der Erkenntnis, bei den Gütern des Wahrheitswertes als Utraquismus bezeichnet wurde, läßt sich so auf alle Werte mit Einheitsform erweitern. Bei den Werten ohne Einheitsform aber

Digitized by Google

ist die mittragende Rolle des Wertfremden ohne weiteres deutlich; die kausierende Bedeutung des Nützlichen folgt aus seiner natürlichen in sich wertfreien Beschaffenheit, die Folgewerte von der Art der Lebensfülle eines Kunstwerkes weisen darauf hin, daß in jedes Wertgebiet das All aufgenommen werden soll — damit zugleich auf eine Abhängigkeit jedes Wertgebiets vom Wertfremden. Unter „wertfremd" ist hier relative Wertfremdheit, d. h. Fremdheit gegenüber dem Werte verstanden, der das Gebiet beherrscht, keineswegs absolute Wertfremdheit, Freiheit von Wertbestimmungen überhaupt. Auch ist deutlich, daß Wertfremdheit dem Gegenglied nur zukommt, solange es für sich, außerhalb des Gutes gedacht wird; als Bestandteil des Gutes ist es in das Wertgebiet aufgenommen, also nicht mehr wertfremd.

31. Das Problem der Quantifikation.

Wenn Wert objektive Eigenschaft ist, dann muß er sich auch allgemein objektiv bestimmen lassen, er muß in einer Art gegeben sein, die nicht von der Beschaffenheit und Lage des Subjekts abhängt. Das aber scheint nur bei quantitativen Bestimmungen möglich. Der Sprachgebrauch entspricht dieser Forderung, in dem er das Wort „Wert" gerne mit Größen- und Zahlenausdrücken verbindet: das ist so und so viel wert, ist mehr wert als etwas anderes usf. Andererseits scheinen unsere Analysen darauf hinzuweisen, daß die Wertigkeit eines bestimmten Gutes nicht allgemein mit der eines andern austauschbar ist: soweit der Wert an der Einheitsform haftet, gehört er einer bestimmten Verbundenheit von Inhalt und Form an, die nicht durch die Einheit eines andern Inhaltes mit einer andern Form ersetzbar ist. Zählen dagegen bedeutet, die Dinge als miteinander in gewissen Beziehungen austauschbare Einheiten ansehen; messen verlangt, alle nicht in Zahlen ausdrückbaren Unterschiede zu vernachlässigen. Quantifizieren ist Vergleichgültigen — Quantifizieren der Werte heißt, alle Wertunterschiede auf e i n e Skala von Größen zurückzuführen, gleichgültig dagegen, was sonst für Verschiedenheiten zwischen ihnen bestehen.

Es handelt sich dabei gewiß nicht um ein willkürliches, müßiges Spiel des Verstandes. Vielmehr drängt sich bei allen Fragen der verteilenden wie der vergeltenden Gerechtigkeit die Wertver-

Digitized by Google

gleichung verschiedener Taten untereinander und mit Strafen oder Belohnungen als Problem auf; überall bei ethischen Entscheidungen fragt es sich, welches von zwei Gütern derselben oder verschiedener Wertarten dem anderen vorgezogen, auf welches die in beschränktem Maße verfügbaren Mittel oder die unwiderbringlich vorübergehende Zeit verwendet werden soll. Ethische und religiöse Systeme haben immer wieder eine allgemeine Quantifikation durchgeführt, um solche Fragen ein für allemal gültig zu entscheiden. Der große Erfolg der Utilitarier beruht darauf, daß ihre Formel vom größten Glück der größten Zahl das zu leisten schien. Um die Gerechtigkeit des Weltlaufs zu retten, haben die Upanishaden in ihrer Karman-Lehre die Größengleichheit aller Arten von Verdienst und Schuld behauptet. Das Maß von Verdienst und Schuld (gleich der algebraischen Summe beider), das jeder in seinem irdischen Leben gehäuft hat, wird genau abgegolten durch die Art seiner Wiedergeburt. Die Analogie dieser ethischen Rechnung mit der Geldwirtschaft ist Oldenberg aufgefallen. „Ähnlich wie im ökonomischen Verkehr Werte aller Art ihre Besonderheit abstreifen und sich in bloße Geldwerte umsetzen, steht man hier dem nicht ganz fern, daß sich der lebendige Persönlichkeitswert in eine Art moralischen Geldwert, eine Summe von günstigem oder ungünstigem Karman übersetzt: wo denn die Konsequenz nicht fern liegt, bei der man in der Tat angelangt ist, daß dieser Geldwert auch von einem auf den anderen übertragen werden kann[1]." Um eine einheitliche Wert-Vergleichung aller Teile des Kosmos durchzuführen, dient vielfach die Gleichsetzung von Wert und Seinsfülle, Seinsquantum. So im Neuplatonismus: bei Proklos[2] ist das Gute das sich mitteilende schöpferische Prinzip; das Maß der Produktivität, das dieses ausströmt und mitgibt, ist also Maß der Güte jedes Dinges. Das Wertloseste ist das absolut Unproduktive, die tote Materie.

So führen mannigfache Interessen, theoretische wie praktische, dazu, eine Quantifikation aller Werte zu versuchen. Die Verschiedenheit dieser Theorien, ihr Sachgehalt kann uns an dieser Stelle nicht beschäftigen; nur das ihnen Gemeinsame geht uns

[1] Oldenberg: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915, S. 113 f.

[2] *Στοιχείωσις θεολογική* ed Creuzer 1822 cap. 25.

Digitized by Google

an. Der Wertgehalt aller Güter soll sich einer gemeinsamen Größen-Messung unterwerfen lassen; dazu ist nötig, daß sie alle in eine Rangreihe geordnet werden können, d. h. es muß sich entscheiden lassen, ob zwei Güter wertgleich oder wertungleich, nicht der Wertart sondern der Wertgröße nach, sind, und im Falle der Ungleichheit, welches von beiden den größeren Wert hat. Diese Bedingung ist für die Meßbarkeit nicht hinreichend, da außerdem die Größenunterschiede ebenfalls eine einheitliche Rangreihe bilden und sich der ersten Rangreihe einordnen lassen müssen; aber sie ist notwendig. Da es sich herausstellen wird, daß sie nicht erfüllt ist, kann von der genauen Aufstellung und Prüfung der übrigen Bedingungen abgesehen werden. Wenn es möglich sein soll, alle Güter verschiedener Werte in bezug auf ihre Größe zu vergleichen, so müssen erstlich die Güter jedes Wertes wertvergleichbar und zweitens die Werte untereinander in eine Rangreihe ordenbar sein. Auch diese Forderungen sind nicht hinreichend, weil außerdem für die Größenunterschiede innerhalb einer Wert-Art und für die Größen-Unterschiede zwischen den Wert-Arten ein gemeinsames Maß gefunden werden müßte. Aber da die notwendigen Teilbedingungen sich als unerfüllbar erweisen werden, ist es wiederum unnötig, die hinzutretenden Bedingungen zu erörtern.

Es ist also zuerst zu prüfen, ob sich die Güter eines Wertes ihrer Wertgröße nach in eine Rangreihe ordnen lassen. Die Untersuchung geht am besten von einem Fall aus, in dem das einleuchtend zu sein scheint. Ein Wert, der zweifellos des „mehr" und „minder" fähig ist, ist „angenehm". Er sollte daher immer wieder als allgemeines Wertmaß dienen und er schien sich dazu noch aus einem anderen Grunde zu eignen. Angenehm ist Erlebniswert, d. h. er kommt Erlebnissen unmittelbar als solchen zu. Nun muß jedes Gut, um wertgehalten zu werden, erlebt werden, d. h. es muß ihm auch ein Erlebniswert zuordenbar sein. An diese allgemeine Bedeutung, die man dem Wert „angenehm" vielfach zuschreibt, sollte hier nur erinnert werden; uns beschäftigt zunächst die Frage, ob die Annehmlichkeit als solche eine einfache und allgemeine Größenordnung zuläßt. Unzweifelhaft gibt es Fälle, in denen wir zwei Zustände in bezug auf den Grad ihres Lust- bzw. Unlustgehalts unmittelbar vergleichen: der Wohlgeschmack einer Speise vermehrt sich durch

Digitized by Google

Zusatz eines Gewürzes, der Kopfschmerz nimmt bei Ruhelage ab[1]. Direkte Vergleichungen sind allerdings nur bei zeitlich benachbarten Erlebnissen verwandter Art möglich; die Annehmlichkeit eines gestern gehörten Konzerts und eines heute genossenen guten Mahls aneinander zu messen, wird schwerlich gelingen. Indessen könnte man von praktischen Schwierigkeiten absehen und darauf hinweisen, daß wir doch auch ganz verschiedenartige Leiden und Genüsse gegeneinander abwägen. Die Theorie solcher Vergleichungen mußte Bentham entwickeln, weil er die größte Lust der größten Anzahl als Ziel alles sittlichen Handelns aufstellte. Bentham vergleicht die gesamten Folgen verschiedener Arten des Handelns in bezug auf Erlebniswerte, d. h. er setzt an Stelle der Erlebnisse selbst die zu erwartenden Erlebnisfolgen eines Nutzgutes. Das ist an sich nicht zu beanstanden, da es ihm auf Vorschriften für das Handeln ankommt und da unsere Handlungen selten auf das Angenehme selbst, weit häufiger auf etwas für das Angenehme Nützliches gerichtet sind. Bei diesen Folgen ist nun nach Bentham neben der Stärke der zu erwartenden Lust ihre Dauer, die Sicherheit ihres Eintretens, die Reinheit von Unlust-Beimischungen zu berücksichtigen. Ein von einer Mehrzahl von Faktoren gebildetes Ganzes ist aber nur dann durch einen einzigen Maßwert bestimmbar, wenn diese Faktoren sich in eine Formel vereinigen lassen, die die Abhängigkeit des Ganzen von jedem der Faktoren angibt, wie etwa das Maß der Energie aus denen der Geschwindigkeit und der Masse nach der Formel $\frac{mv^2}{2}$ ableitbar ist. Eine solche Formel ist für die Faktoren des Erlebniswerts schon deshalb nicht allgemein aufstellbar, weil die Bedeutung der Dauer, der Sicherheit und der Stärke für das Erleben von der

[1] Gegen den älteren Utilitarismus lehnt Dewey: Democracy and Education (zuerst 1915) die allgemeine Quantifizierbarkeit der Werte mit Recht ab. Wenn er allerdings behauptet, daß „innere Werte" (er meint den Wertgehalt eigenwertiger Güter) nicht vergleichbar sind, nur causative Werte („instrumental values"), so ist das nicht richtig, da z. B. auch Angenehmes unter Umständen auf den Grad der Annehmlichkeit hin verglichen werden kann. S. 279: „Innere Werte sind nicht Gegenstände des Urteils, sie können (als innere) nicht verglichen werden, noch als größer oder geringer, besser oder schlechter betrachtet. Sie sind unschätzbar, und wenn etwas unschätzbar ist, ist es das weder mehr noch weniger als etwas anderes Unschätzbares." Diese Sätze sind so nicht zutreffend. — Gute knappe Zurückweisung der zentralen Stellung der Quantifikation in der Wertlehre bei William Stern: Person und Sache III, 39 (1924).

Digitized by Google

Eigenart des Erlebenden abhängt. Der eine geht im Augenblick auf, während dem anderen der Gedanke an mögliche üble Folgen jede Lust vergällt. Zwischen solchen Werthaltungen zu entscheiden, ohne Werte anderer Art heranzuziehen, ist unmöglich.

Von einer anderen Seite zeigt sich die Unmöglichkeit einer allgemeinen Messung der Erlebniswerte, wenn man die Gebundenheit des Erlebnisses an den Augenblick und an die augenblickliche Lage betrachtet. Meßbare Dinge werden als fungibel, als füreinander austauschbar gedacht; das aber, was in diesem Augenblick meinen Schmerz lindert oder meine Lust mehrt, ist im allgemeinen nicht gegen andere luststeigernde Eindrücke austauschbar. Dem Hungrigen, mag er noch so musikliebend sein, wird auch das schönste Konzert nicht wohltun, dem Gesättigten auch die Lieblingsspeise gleichgültig sein. Daher verschieben sich in allgemeinen Notlagen die Geldwerte der Waren vollständig.

Dieser Mangel der Fungibilität oder Austauschbarkeit zeigt sich bei Gütern geltender Werte erst recht. Wenn es einem Forscher auf die Gewinnung einer bestimmten Erkenntnis ankommt, können ihn für deren Unerreichbarkeit andere wahre Urteile nicht entschädigen. Außerdem sind alle Werte, die an einer Einheitsform haften, des „mehr" oder „minder" unfähig. Ein Urteil kann nur wahr oder falsch, nicht mehr oder minder wahr sein. Erst wenn man an Stelle der idealen Güter die praktisch oft allein erreichbaren Annäherungen an sie setzt, ist Abstufbarkeit vorhanden — aber dann immer nur, solange es sich um Näherung an dasselbe ideale Gut handelt. So kann man sagen, daß eine bestimmte Hypothese etwa über das Licht in bestimmter Hinsicht der Wahrheit näher kommt als eine andere; aber es wäre sinnlos, die Wahrheitsnähe einer Hypothese über das Licht mit der einer Theorie der Vererbung vergleichen zu wollen. Bei der Vergleichung verschiedener Kunstwerke derselben Kunst-Art und angeblich gleichen Gehalts tritt besonders deutlich hervor, daß sie sich fast nie als Näherungen an dasselbe ideale Gut ansehen lassen. Das gilt oft sogar von verschiedenen Skizzen eines Meisters zu demselben Werk: in der Arbeit verschiebt sich der Sinn des Planes, und es zeigen sich Wert-Art-Verschiebungen, die ein reines Vorzugsurteil unmög-

Digitized by Google

lich machen; der eine Entwurf besitzt etwa Vorzüge der Lebendigkeit, der andere solche der Einheitlichkeit.

Während besondere Entscheidungen eine Wertvergleichung von Gütern fordern, ist für jede allgemeine Stellungnahme eine solche zwischen Wert-Arten wichtiger. Die verschiedenen Wert-Arten einer einzigen Größenreihe zuzuordnen ist entweder so möglich, daß man nur einen Wert als in sich wertvoll anerkennt, alle anderen als bloße Nutzwerte auf diesen bezieht, oder so, daß man eine Rangordnung der Werte behauptet. Das erste versuchen die Hedonisten, wenn sie alle Werte auf den Erlebenswert des Angenehmen zurückführen; es ist aber außer dieser Reduktion auf den verbreitetsten Wert auch eine solche auf den höchsten denkbar, wie sie dem Ethizismus etwa Fichtes mindestens naheliegt. Indessen leiden alle solche Versuche an Wert-Negativismus, und das zeigt sich meist in Inkonsequenzen ihrer Verteidiger, sofern diese ein genügend weites Wertbewußtsein besitzen. So gibt John Stuart Mill[1] Wertverschiedenheit verschiedener Lust-Arten zu und durchbricht damit die Einheitlichkeit des Hedonismus, der nur Größenunterschiede der Lust anerkennen darf; so überwindet die religiöse Wendung Fichtes seine ethizistische Enge. Diesen Negativismus vermeidet man grundsätzlich, wenn man eine Rangreihe der Eigenwerte aufstellt. Einen solchen Versuch hat Max Scheler[2] gemacht, in der Absicht, aus der Werthöhe ein Kriterium für die Entscheidung sittlicher Konflikte zu gewinnen. Nach seiner Stufenreihe steht zu unterst der Wert angenehm, ihm folgt der vitale Wert des Edlen (Unwert: gemein), über diesem stehen die geistigen Werte: ästhetischer Wert, Werte des Rechts und der reinen Wahrheits-Erkenntnis. Die höchste Stufe bezeichnet Scheler als die des Heiligen und rechnet ihr die sittlichen Werte zu, die nach seiner Auffassung reine Personwerte sind. Es handelt sich für uns hier weder um den Gehalt dieses Systems noch um die Frage, ob die einzelnen Wert-Arten richtig aufgefaßt sind, sondern nur darum, ob eine einheitliche Rangreihe er-

[1] Das Nützlichkeitsprinzip. Ges. Werke übersetzt unter Redaktion von Th. Gomperz I, 135. Daß diese Anerkennung verschiedenwertiger Lustqualitäten Mills Wert-Erleben entspricht, beweist H. Spencers Schilderung in seiner Autobiographie II, 122.

[2] Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wert-Ethik. Jahrb. f. Philos. und phän. Forschung I (1913) II (1916). Auch als Buch erschienen.

Digitized by Google

reicht ist. Nun stehen schon bei Scheler auf der Stufe der geistigen Werte mehrere Wert-Arten ohne Rangunterschied nebeneinander, und es ließe sich leicht zeigen, daß auf der vitalen Stufe dasselbe der Fall ist: der (an sich recht schwer faßbare) Wert des Edlen erschöpft diese Wertgruppe sicher nicht, Gesundheit und Stärke sind eigenartige und eigenwertige Arten vitalen Wertes. Diese Gegen-Argumente lassen sich ebenso gegen jede andere etwa versuchte Rang-Ordnung der Werte geltend machen. Die Existenz von Höhen-Unterschieden der Werte soll keineswegs bestritten werden; aber etwas ganz anderes ist eine einheitliche, jedem Wert eindeutig seinen Platz anweisende Höhenordnung.

Die Einsicht, daß eine allgemeine Quantifizierung der Werte und Güter unmöglich ist, widerstreitet den Bedürfnissen des sozial-ethischen wie des wirtschaftlichen Lebens, die eine einheitliche Abwägung fordern. Welche Schwierigkeiten sich daraus ergeben, welche Abhilfen möglich sind, das läßt sich hier nicht erörtern; aber eine Basis für die Diskussion solcher Fragen ist insofern gewonnen, als die Unmöglichkeit reiner und radikaler Lösungen erkannt ist.

32. Objektiver Unwert.

Rein logische Negation gehört nicht der objektiven Welt an — daß eine Relation nicht besteht, daß etwas als existent Behauptetes nicht existiert, ist nur für das urteilende Subjekt wichtig. Dagegen weist die dem Werte eigentümliche positive Negation, der Unwert, auf ein objektives Verhältnis hin. Das falsche Urteil ist als Bestandteil eines realen Seelenlebens ebenso wirklich wie das wahre; erlebte Unlust ist in demselben Sinne real wie erlebte Lust. Wenn Einheitsform z. B. zwischen Gehalt und Gestalt eines Kunstwerkes objektive Struktur ist, dann auch Uneinheitlichkeit. Das gleiche gilt vom kausativen Werte: Schädlichkeit beruht so gut wie Nützlichkeit auf einem objektiven Kausalzusammenhang. Kurz, der Gegensatz des Übels gegen das Gut läßt sich mit der objektiven Gegensätzlichkeit von Kräften oder Richtungen vergleichen.

Indessen, welche von zwei entgegengesetzten Richtungen oder Kräften man positiv nennt, ist willkürlich; was Gut und was

Digitized by Google

Übel ist, ist bestimmt. Man könnte den ersten Teil dieses Satzes im Hinblick auf die Zeit bestreiten wollen; denn niemand wird die Richtung auf die Zukunft als negativ ansehen. Aber darin zeigt sich gerade die Subjektverbundenheit auch der objektivierten, meßbaren Zeit: wir leben von der Vergangenheit her auf die Zukunft hin, wir verwirklichen alle Werte in dieser Richtung. Die Einsinnigkeit der Zeit hat rein objektivistischen Konstruktionen immer Schwierigkeiten gemacht. In allen anderen Fällen objektiver Entgegensetzung ist es noch deutlicher, daß objektiv keine Richtung vor der anderen als positiv bevorzugt ist. Anders scheint es bei Gütern mit Einheitsform, d. h. bei den entgegengesetzten Beziehungen „Einheitlichkeit" und „Uneinheitlichkeit" zu stehen, Uneinheitlichkeit scheint an sich zugleich objektiv und negativ zu sein. Aber die Struktur selbst, um deren Einheit es geht, ist bei den geltenden Grundwerten nicht mehr rein objektiv: Erkenntnis wie Sittlichkeit schließt eine Subjekthaltung ein, ästhetische Gestalt ist auf unsere Auffassung bezogen. Gesundheit und organische Typen-Einheit sehen rein objektiv aus; aber sie schließen mitgelebtes Leben, d. h. einen subjektiven Faktor in sich.

Es ist also zusammenfassend zu sagen: in der positiven Negativität des Unwertes trifft ein Akt-Gegensatz, d. h. ein struktural subjektives Moment mit einem objektiven Gegensatz der Richtungen, Kräfte oder Beziehungsarten zusammen. Die Gegensätzlichkeit ist objektiv begründet; daß aber der eine der Gegensätze notwendig werthaft positiv, der andere negativ ist, beruht auf dem Gegensatz der Akte. Damit ist die Grenze der objektiven Betrachtung erkannt und überschritten.

Zweiter Abschnitt.

Der Wert in der objektiven Wirklichkeit.

33. Objektive Struktur und objektive Realität.

Objektive Geltung hat alles Wahre — aber unter dem Wahren betrifft nur ein Teil das, was wir Wirklichkeit nennen, die

Digitized by Google

in sich zusammenhängende Welt, in der wir leben. Von ihr gelten die wahren Urteile, die reale Gegenstände betreffen. Reale Gegenstände und ihr Zusammenhang sind in diesen Urteilen gemeint; von diesen Gegenständen kann man sagen, daß sie objektive Realität haben, d. h. Realität unabhängig von dem erlebenden Subjekt, das sie wahrnimmt, oder das in seinen Gedanken auf sie gerichtet ist. Um diese Unabhängigkeit zu gewinnen, deutet die Physik und alle ihr verwandten Wissenschaften ihre Gegenstände zugleich als objektiv strukturiert. So wird vorläufig und noch einseitig der Zusammenhang zwischen den beiden Bedeutungen von „objektiv" sichtbar, die vorher (§ 28) als bloße Äquivokation erschienen. Die Analyse des objektiven Unwertes (§ 32) hat ferner gezeigt, daß die Struktur des Wertgegensatzes nicht objektiv ist; so versteht man, daß strukturale Objektivierung zugleich Wertfreiheit einschließt.

Die Wertfreiheit der objektiven Struktur muß von der allgemein geforderten Wert-Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Forschung unterschieden werden. Letztere bedeutet, daß auf die Entscheidung wissenschaftlicher Urteile keine außerlogischen Wert-Haltungen des Forschers Einfluß haben dürfen. Diese Norm ist vom Gegenstande der Wissenschaft ganz unabhängig, gilt für jede Wissenschaft, auch für die Wert-Wissenschaft, bezieht sich auf Untersuchung und Entscheidung, nicht auf den Gegenstand. Dagegen sagt die Wertfreiheit der objektiven Struktur etwas vom Gegenstand aus: es soll in der objektiv strukturierten Wirklichkeit nichts vorkommen, was mit Werten zusammenhängt, keine Werthaltungen oder Wertentscheidungen, kein Gegensatz von Wert und Unwert. Aus der früher (§ 14) analysierten Eigenart des verstehenden Erkennens folgt, daß höchst mögliche Unabhängigkeit vom erlebenden Subjekt nur erreicht wird, wenn der Gegenstand völlig dem beherrschenden Erkennen zugänglich ist, d. h. wenn er objektive Struktur besitzt. Subjekte, Subjektakte, Subjekthaltungen können nur „verstanden" werden; Verstehen aber schließt Sinnerkenntnis und Mitleben ein, der Reichtum des erlebenden Subjekts ist Erkenntnismittel, weil er zum Gegenstand gehört. Alles Subjekthaltige, alles nicht vollkommen objektiv Strukturierte kann nur durch Subjekte erkannt werden, die ihm verwandt sind, das struktural Objektive allein ist von dieser Beschränkung frei; daher wird

Digitized by Google

strukturale Objektivität zu einem Teilziel der Wirklichkeits-Erkenntnis.

Dieses Ziel erstreben alle der Physik verwandten Theorien, zu denen auch einige biologische gehören. Wenn die Erb-Anlagen in der Mendelschen Theorie als feste, voneinander unabhängige, sich nach den Prinzipien der Kombinatorik verbindende Einheiten aufgefaßt werden, so ist damit das nur Verstehbare des Lebens ausgeschaltet (wenn auch nur zurückgeschoben). Daß in der Biologie strukturale Objektivität nicht vollständig erreicht werden kann, ist durchaus noch mit der Forderung verträglich, sie so weit als möglich durchzuführen.

34. Wert-Abhängigkeit der objektiv strukturierten Wirklichkeit.

Die Dinge, die uns umgeben, sind großenteils, wiewohl nicht ausschließlich, durch Wertbeziehungen abgegrenzt (vgl. § 6). Das ist einer der Gründe, aus denen die streng objektivierende Physik sie zerstört. Diese Wissenschaft begrenzt ihre letzten Dinge nur noch durch die Unzerstörbarkeit in allen Wandlungen des Geschehens und erkennt als relativ dinghaft die Verbindungen an, die in einem großen Bereich von Änderungen erhalten bleiben. Aber wird so Unabhängigkeit von allen Werten erreicht? Die Umbildung der erlebten Wirklichkeit, die so viel aufopfert, steht im Dienste bestimmter Erkenntnis-Aufgaben. Zunächst wird das Motiv allen Erkennens, feste, identische Gegenstände auszuzeichnen, rein durchgeführt und mit dem verwandten, der Wirklichkeits-Erkenntnis zugehörigen verbunden, daß die identischen Gegenstände nicht nur für das Erkennen jederzeit als dieselben festhaltbar sind, sondern auch im realen Geschehen bestehen bleiben. Weiterhin werden diese letzten Gegenstände als untereinander entweder gleich oder nur durch meßbare Eigenschaften verschieden angesehen. Dadurch und durch entsprechendes Umdenken der Geschehensweisen wird die veränderte Wirklichkeit quantitativ, d. h. durch Denken beherrschbar oder rationabel. Rationabilität oder Beherrschbarkeit ist aber ein Folgewert des Erkennens, der aus der Dualität des idealen Erkenntnisziels (vollständige Rationalisierung alles Gebbaren) als der Wert hervorgeht, der eine der Erkenntnisrichtungen leitet (vgl. § 13).

Digitized by Google

Man hat verwandte Gedankengänge so oft dazu benutzt, die Bedeutung der Welt-Erweiterung durch die Physik herabzusetzen, daß eine Warnung nötig ist. Die Abhängigkeit der physikalischen Körperauffassung von bestimmten, gültigen aber nicht alleingültigen Zielen des Erkennens ändert gar nichts an der Wahrheit aller mit Hilfe dieser Erkenntnisweise gewonnenen Sätze. Die Geschehnisse in der Körperwelt können wir nur dann theoretisch beherrschen, wenn die Experimente das Ergebnis der Rechnung bestätigen, und das geschieht nur, sofern die Theorie sich nach dem Experiment richtet. Dasselbe gilt erst recht von der praktischen Naturbeherrschung, der Technik, die allein mit Hilfe der theoretisch beherrschenden Physik möglich geworden ist. Alles Positive, was die Naturwissenschaft durch die quantifizierende Umbildung der Körperwelt gewonnen hat, bleibt in seiner Bedeutung ungeschwächt, mag auch die Abhängigkeit dieser Erkenntnisweise von bestimmten Erkenntniszielen einsichtig sein. Die Probleme, die die Erweiterung der Welt durch die Physik dem modernen Menschen stellt, sind durch keine wie immer geartete Erkenntnislehre auszuschalten, während allerdings nur eine umfassende kritische Erkenntnislehre ihre genaue Aufstellung und wissenschaftliche Behandlung ermöglicht. Vor allem wird so geschieden zwischen der Wahrheit aller positiven Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung und der nur methodischen Bedeutung der Negation in der quantifizierenden Umbildung der Körperwelt. Das unter einer bestimmten Zielstellung als unwesentlich Ausgeschaltete hat damit sein Eigenrecht in keiner Weise verloren. Zu diesem Ausgeschalteten gehört Wert und Wertbeziehung. Ihnen gegenüber kommt nun aber der Nachweis hinzu, daß die wertausschaltende Erkenntnisart selbst unter Wertgesichtspunkten steht. Über diesen Ansatz des Problems kann an dieser Stelle noch nicht hinausgegangen werden, weil die Besinnung auf das Subjekt noch fehlt.

35. Objektive Realität des Subjektiven.

Dem Ziel des beherrschenden Erkennens ist, wie früher gezeigt wurde, ein überindividuelles, aber nicht schöpferisches, sondern empfangendes erkennendes Subjekt zugeordnet. Die Über-Individualität wird erreicht durch Absehen von allem In-

Digitized by Google

dividuellen, ja von allem Menschlichen. Aber die Wirklichkeitsgeltung der physikalischen Ergebnisse ist doch, wie alle Wirklichkeit durch Aufweisung an Erlebnissen zu sichern. Diese „Erlebnisse" sind so genau bestimmt und auf ein Minimum an qualitativem Gehalt gebracht, daß jeder unter gleichen Bedingungen Erlebende sie in gleicher Weise hat; ja Erlebnisse verschiedener Sinnesgebiete werden als grundsätzlich füreinander einsetzbar behandelt. Als Zeichen desselben Vorgangs kann man etwa das Geräusch eines aufschlagenden Hammers oder das Vorübergehen eines Schattens an einem bestimmten Teilstrich einer Skala verwenden. Aber um Erlebnisse konkreter Subjekte handelt es sich bei alledem. Nur sind die Empfindungen, an die der Realitäts-Nachweis der Physik anknüpft, so reduziert, daß das individuelle erlebende Subjekt nur noch als beliebig austauschbarer Indikator für das reine erkennende Subjekt dient.

Da die Individualität des erlebenden Subjekts gleichgültig wird, vergessen subjekt-abgewandte Theoretiker leicht den grundsätzlichen Unterschied zwischen ihm und dem rein erkennenden Subjekt; sie verlieren die Individualität jedes realen Subjekts aus dem Auge, wollen aber aus Furcht vor dem Irrealen die Überindividualität der Erkenntnis nicht zugeben und meinen so, das physikalisch erkennende Subjekt sei der individuelle Mensch. Sie erklären dann den Solipsismus für unwiderlegbar aber auch für unbedenklich, da jeder physikalische Satz seine Bedeutung behalte, gleichviel ob man seinen Inhalt als Beziehung zwischen Empfindungen oder zwischen Realitäten auffasse. Gewiß ist diese Verwechselung des Erkenntniszentrums mit einem individuellen Ich auch für die Physik falsch, aber verstehen läßt sie sich überhaupt nur bei Denkern, deren Gesichtskreis durch die Physik eingeengt ist. Die Physik reduziert die Erlebnisse auf bestimmte Empfindungen. Sie verwendet alle Sorgfalt darauf, diese Empfindungen so auszuwählen, daß sie nicht durch den eigenen Organismus des Empfindenden erzeugt sein können — aber alle diese Kontrollen scheinen schließlich nur eine Art der Empfindungen von anderen Arten zu unterscheiden, so lange wenigstens die wichtigste, die Nachprüfung des Experiments durch andere Beobachter, vergessen wird. Die Existenz anderer Menschen, d. h. anderer Lebenszentren und

Digitized by Google

anderer individueller Subjekte ist schon in den Wirklichkeits-Nachweis der Physik eingeschlossen, nur daß es hier beliebige Subjekte sein können und daß die Verbundenheit zwischen den Subjekten sich auf die gemeinsame Arbeit an physikalischer Erkenntnis beschränkt.

Grundsätzlich besteht kein Unterschied zwischen dieser Bedeutung des anderen Beobachters für die Erkenntnis der physikalischen Wirklichkeit und der besonders intensiven Überzeugung, die wir von der Wirklichkeit solcher Menschen haben, mit denen uns wesentliche Lebensbeziehungen verbinden. Nur ist die Beachtungsrichtung und, sofern es sich um Erkenntnis handelt, die Erkenntnisrichtung eine andere. Was dem Physiker nur Mittel zur Sicherung des Objektiven ist, die fremde Lebendigkeit und Subjektivität, wird im Leben und im lebensverbundenen Erkennen gerade Gegenstand der Erkenntnis, und zwar ein Gegenstand, dessen Einheit sich als von der Erkenntnisweise des Erkennenden unabhängig aufdrängt. Die Einheit eines Felsens, eines Moleküls, eines Atoms läßt sich in Beziehungen zwischen letzten Teilen auflösen — und die letzten Teile selbst, gesetzt, daß wir sie etwa in den Elektronen und Wasserstoffkernen erreicht haben, sind durch ihre Beziehungen aufeinander bestimmbar: das objektiv Strukturierte löst sich in Beziehungen zwischen bloßen Beziehungspunkten auf. Dergleichen ist unmöglich für jedes mitgelebte Leben und erst recht für jedes Lebewesen, das zugleich als Träger eines Subjekts anerkannt wird. Daß ein Tier, ein Mensch in sich reale Einheiten sind, ist gewiß, mag auch die Art, wie diese Einheiten gedacht werden müssen, noch so große Schwierigkeiten machen. Man hat dagegen wohl das alte Traum-Argument angeführt: wir träumen von anderen Menschen, wir sprechen im Traum mit ihnen. Aber mit Recht hat Max Scheler darauf hingewiesen, daß so wohl Zweifel an einem einzelnen Erlebnis, nicht aber an einer ganzen Art von Erlebnissen gerechtfertigt werden können. Nur weil wir vorher reale Begegnungen mit anderen Personen gehabt haben, träumen wir dann auch von Begegnungen oder bilden uns Begegnungen ein.

Wie alles Subjektive so ist auch das Subjekt des Mitmenschen nicht in objektiver Struktur denkbar; aber alle objektive Wirklichkeit ist eng an Subjekte gebunden, einmal weil mitmensch-

Digitized by Google

liche Aussage die wichtigste Kontrolle für die Überindividualität des Wahrgenommenen bietet, dann weil die Einheit des subjekt-tragenden Organismus am meisten unter allen Einheiten objektiv feststeht. Das gilt ganz unabhängig davon, wie man sich das Verhältnis von Organismus und Subjekt denkt. Objektive Struktur und objektive Realität, die unter dem Gesichtspunkt beherrschender Erkenntnis zusammen gehören, fallen also bei umfassender Wirklichkeitsbetrachtung wieder auseinander. Das Ungenügen objektivierender Gedankengänge zeigt sich immer deutlicher.

Viertes Kapitel.

Wert und Subjekt.

36. Problem und Disposition.

Nur struktural Objektives läßt sich so erkennen, daß alle individuellen, ja alle menschlichen Besonderheiten des Subjekts ausgeschaltet werden: daher die Tendenz, auch in der Wert-Erkenntnis das Gut zu objektivieren, daher auch der Vorzug der Quantifizierung, da Quantität zugleich ganz struktural-objektiv und rational beherrschbar ist. Aber volle Objektivierung und Quantifizierung schließt den Wert aus; denn aller Wert ist nur aus Werthaltungen heraus verständlich. Die rein objektive Welt der Physik ist völlig wertfremd; Subjekte und Lebewesen samt allem, was sie erstreben, erscheinen in ihr als unerklärliche Einsprengsel, ja streng genommen erscheinen sie in ihr gar nicht. Trotzdem bleibt die Umbildung der Erlebniswirklichkeit in die physikalische Welt abhängig von den Werten, die die beherrschende Erkenntnis leiten, d. h. vom überindividuellen, diskursiv erkennenden Subjekt. Auch wären die physikalischen Gesetze bloße Formeln ohne reale Bedeutung, wenn nicht ihre Bewährung im Wahrnehmbaren, ihr Zusammenhang mit Empfindung aufgezeigt werden könnte. Damit aber wird das Erleben des konkreten individuellen Subjekts doch wieder einbezogen, allerdings als ein Minimum, als möglichst farbloses Bemerken. Die physikalische Welt bleibt deshalb dem Erleben fern, hat für

Digitized by Google

das unmittelbare Erleben nicht die volle Überzeugungskraft ihrer Wirklichkeit, besonders wenn man sie mit dem vergleicht, was uns am unmittelbarsten als von uns unabhängige, in diesem Sinne „objektive" Wirklichkeit entgegentritt: mit dem Mitmenschen, dem „Du". Was struktural vollkommen subjektiv ist, drängt uns zugleich seine objektive Wirklichkeit am stärksten auf[1].

Von hier aus öffnen sich weite Perspektiven in die meist „metaphysisch" genannten Problemgebiete. Es ist notwendig, sie im Sinne zu behalten; aber nicht sie dürfen jetzt den Gedankengang bestimmen, sondern die Probleme, die sich bei der Analyse des Wertträgers und des Gutes ergeben haben. Die den Wert auszeichnende positive Negation hatte sich nur mit Hilfe der Werthaltung, d. h. der subjektiven Seite des Wertes verstehen lassen, ebenso setzt die Unterscheidung der geltenden Werte von den nur daseienden (schlichten) das Subjekt voraus. Die Einheitsform, die den Gütern geltender Grundwerte wie den von organischen Typen abgeleiteten Werten zukommt, weist auf die Einheit des Subjekts und des Organismus hin. Ob sich aber Organismus rein objektiv erfassen läßt, erscheint zweifelhaft. So zeigen sich zwei verschiedene Stellungen des Subjekts zum Werte: einerseits gehört zu jedem Wert eine Werthaltung, die als Akt von einem Wertzentrum ausgeht. Das Wertzentrum ist im Falle voll bewußter Werte Subjekt, doch kann in gewissem Sinne auch der bloße Organismus als „objektives" Wertzentrum (§ 9) auftreten; dessen Verhältnis zur Subjekt-Struktur wird so Problem. Andererseits ist das Subjekt und sind seine Akte selbst Wertträger; und es fragt sich, wie objektiv und subjektiv strukturierte Güter sich zueinander verhalten. Demnach zerfällt die Untersuchung in zwei Abschnitte: das Subjekt als Wertzentrum und: das Subjekt als Wertträger. In beiden Abschnitten ist alles subjektiv Strukturierte, sind daher alle Akte mit gemeint. Der erste Abschnitt soll vom Akt der Werthaltung als dem Elementarsten ausgehen, zum Wertzentrum als der allgemeinen Einheit und von da zur Person als der entwickelten Einheit fortschreiten. Bei der Werthaltung wird der Wertgegensatz, bei dem selbstbewußten Wert-

[1] Vgl. meinen Aufsatz: Der physikalische Weltbegriff und das Leben. William Stern-Festschrift. Beiheft 59 der Zeitschrift für angew. Psychologie. 1931.

Digitized by Google

zentrum dessen Vorform (der Organismus), bei der Person werden die durch sie vertretenen überpersonalen Zentren (soziale und ideale) zu behandeln sein.

Erster Abschnitt.

Subjekt als Wertzentrum.

37. Werthaltung.

Die strukturale Subjektivität, die von jedem Wert als solchem untrennbar ist, zeigt sich darin, daß zum Wert begrifflich notwendig Werthaltung gehört, Werthaltung aber ein Akt, d. h. nicht in objektiven Strukturen adäquat darstellbar ist. Allerdings läßt sich auch Werthaltung als Beziehung formalisieren. Das eine der bezogenen Glieder ist dabei immer ein Exemplar einer bestimmten Hauptklasse, das andere ein Wert-Zentrum, und zwar bei jedem bestimmten Werte ein Wertzentrum bestimmter Art. Die Beziehung ist nicht umkehrbar, die beiden bezogenen Glieder können nicht miteinander vertauscht werden; sie ist ferner dadurch ausgezeichnet, daß zu ihr eine andere Beziehung (dem Unwert entsprechend) gehört, die Exemplare derselben Hauptklasse mit demselben Wertzentrum verbindet, aber niemals dieselben Exemplare wie die Werthaltung. Indessen, auch wenn man diese Formalisierung in exakten Bezeichnungen der Relationstheorie ausdrücken wollte, was an sich möglich wäre, würde sie das Wesentliche der Werthaltung nicht erfassen; denn das Wertzentrum wird so nur durch seine Stellung vom Gut unterschieden, und gerade das, was Werthaltung von objektiven Beziehungen wie „gleich" oder „Nachkomme" unterscheidet, tritt nicht heraus. Der Unterschied ist darin begründet, daß die Wert-Irrationalität in den Erkenntnis-Akt des erkennenden Subjekts eintritt, oder — was dasselbe nur von anderer Seite zeigt — in der Bedeutung des Wert-Erlebnisses für die Wert-Erkenntnis (vgl. § 16). Die Minimisierung des nur erlebbaren Moments im Erkenntnisgegenstand, die für die Physik notwendig ist, die in ihr die rein objektive Struktur des Gegenstandes ermöglicht, wird dadurch ausgeschlossen. Die Qualitäten können im Wert-Erkennen nicht auf quantitative

Digitized by Google

Unterschiede zurückgeführt werden, weil die Verschiedenartigkeit der Werte gerade festgehalten werden soll (§ 31). Vor allem aber: die objektive Struktur der formalisierten Beziehung wird der Werthaltung nicht gerecht; denn Werthaltung ist Akt.

„Akt" ist dadurch gekennzeichnet, daß er nur im Vollzuge, nicht in objektivierter Gestalt adäquat erfaßt wird. Gewiß, wenn ein Akt (z. B. der Zustimmung, Bevorzugung, Wertnahme) gedacht werden soll, muß er Gegenstand des Denkens werden; die denkenden und erkennenden Akte, die auf den zu erkennenden Akt gerichtet sind, die ihn intendieren, sind von ihm verschieden; er befindet sich nicht mehr in Akt-Stellung, sondern in Gegenstand-Stellung. Aber in dieser Gegenstand-Stellung ist er nicht adäquat erfaßt; es muß hinzugenommen werden, daß er nur im Vollzuge gegeben sein kann, er ist vergegenständlicht nur als adäquat nicht zu vergegenständlichend, d. h. durch einen dialektischen Gedankengang.

Es muß hier, um Einwände und Mißverständnisse fern zu halten, daran erinnert werden, daß „Akt" keineswegs identisch ist mit willkürlicher Setzung. Die innere Zustimmung zu einem einsichtig wahren Urteil ist nicht in die Willkür des Zustimmenden gestellt, ebensowenig aber auch die Werthaltung eines Angenehmen als angenehm (vgl. § 8). Für das Erleben geht die Aufforderung zum Akt in allen ursprünglichen Fällen vom Gut aus, nicht vom Ich. Die explizite Werthaltung ist oft vorbereitet durch ein mehr oder minder dumpfes Gefühl, aus dem sich dann der Akt zunächst als Hingezogenwerden zum Gut, Abgestoßenwerden vom Übel erhebt. Darauf kann unmittelbar die Wertantwort als Handlung, als Bevorzugung, Bewunderung, Abscheu usf. erfolgen; begrifflich geklärte Werthaltung ist, vom Erleben her gesehen, ein nicht allzu häufiger Sonderfall. Diesen Sonderfall herbeizuführen ist eine Teilaufgabe der Wert-Wissenschaft; nur darf der Forscher sich nicht verleiten lassen, die von ihm erstrebte Deutlichkeit mit der ursprünglichen, im Gefühl, im Akt, in der Wertantwort nachweisbaren aber unentwickelten Werthaltung zu verwechseln.

Die dialektische Positivität des Unwertes, der positiven Wer-Negation und die nur dialektisch denkbare Aktualität der Werthaltung hängen genau zusammen. Werthaltung ist ein dem Gegenstande gegenüber Stellung nehmender Akt, nicht ein bloß

Digitized by Google

intendierender wie Beachtung, Abgrenzung usf. Der Gegenstand ist nicht vom Akt erzeugt; er ist gleich „positiv", ob er nun Gegenstand eines zustimmenden oder ablehnenden Aktes der Werthaltung ist. Auch ist Abwendung so gut wie Zuwendung, Unwerthaltung so gut wie Werthaltung als Akt „positiv", als Verhaltungsweisen stehen beide Akte einander gleich. Aber daß es Unwerthaltungen bestimmter Art gibt, ist nur von den entsprechenden Werthaltungen her verständlich, wie ganz allgemein nur aus der sich erhaltenden Lebendigkeit das Abwenden vom Lebenbedrohenden sich verstehen läßt. Die positive Negativität des Unwertes geht aus der Akthaftigkeit der Werthaltung hervor. Ein Zeichen dafür ist, daß vollendete Einheit des Erlebens die Gegensätzlichkeit nicht mehr enthält. Reinster Genuß, sinnlicher wie ästhetischer, schließt jede Abwehr aus, ist vollkommene Hingabe, in der mindestens das „Bewußtsein von", der Gegensatz von Subjekt und Objekt geschwunden ist; vollendete Erkenntnis enthält weder Falsches noch Negation — ist aber eigentlich nicht mehr „Erkenntnis", sondern schlichtes Dasein des Wahren. Entsprechend überall: der vollkommen Gesunde weiß nicht, daß er gesund ist.

Erlebnisgrundlage des Wertes ist etwas Psychisches — wir stehen hier an der Stelle, an der Begriffe von Psychischem in die Wertwissenschaft eingehen, an der daher eine Auseinandersetzung mit der Psychologie nötig wird. Psychologie will die Tatbestände des seelischen Lebens, d. h. dessen, was grundsätzlich nur einem individuellen Erlebniszusammenhange angehört, unter allgemeine Begriffe und Gesetze bringen; Wertwissenschaft als philosophische Wissenschaft will das All des Erkennbaren unter dem Gesichtspunkt des Wertes erfassen. Wert ist als solcher nicht psychisch: schon daß einige Werte „gelten", auch dann gelten, wenn sie nicht tatsächlich anerkannt, ja wenn sie nicht als solche erkannt sind, beweist das. Aber Wert wird nachweisbar nur in Erlebnissen; es gibt also Tatbestände, die zugleich der Wertwissenschaft und der Psychologie angehören. Der Gesichtspunkt allerdings, unter dem diese Tatbestände erst Gegenstände der Wissenschaft werden, ist in beiden Fällen verschieden. In der Psychologie handelt es sich einfach um ihre Tatsächlichkeit, um ihr Dasein und Sosein im

Digitized by Google

Zusammenhang individuellen Seelenlebens; in der Wertwissenschaft dagegen dienen die gleichen Tatbestände als Zeichen für das Vorhandensein bestimmter Werthaltungen, die nun allgemein ihrem Sinne nach zu untersuchen sind. So wenig alle Begriffe von Pflanzen und Pflanzlichem botanische Begriffe sind — „Arzneipflanze", „Gespinstfaser pflanzlicher Herkunft" sind das sicherlich nicht —, ebensowenig sind alle Begriffe von Psychischem psychologische Begriffe. Man kann etwa alle Seelenvorgänge bei sittlichen Entscheidungen begrifflich zusammenfassen, aber man darf daraus ebensowenig schließen, daß sie eine psychologisch zusammengehörige Klasse bilden, wie daß alle Arzneipflanzen zu derselben Ordnung des natürlichen Systems gehören. Mit dieser allgemeinen Erwägung sind reale Zusammenhänge der unter verschiedenen Gesichtspunkten gebildeten Klassen so wenig ausgeschlossen wie behauptet. Es ist Tatsache und für die Pharmakologie wichtig, daß sich in gewissen natürlichen Familien besonders viele Pflanzen mit medizinisch wirksamen Bestandteilen finden. Ähnlich wie die Arzneimittellehre botanische Erkenntnisse benutzt, nimmt die Wertwissenschaft psychologische in sich auf, z. B. wo es sich um die Struktur realer Güter, etwa der anschaulich zu erlebenden Kunstwerke handelt. Aber der Zusammenhang beider Wissenschaften ist noch enger und wesentlicher: gewisse Grundgebriffe wie „Akt" und „Erlebnis" sind ihnen gemeinsam. Für Psychologie wie für Wertwissenschaft ist der Akt das nur im Vollzuge Gebbare, das durch Vergegenständlichung denaturiert wird. Der Gehalt des so durch sein Verhältnis zum Erkennen bestimmten Gegenstandes ist im Erleben aufweisbar. Die Psychologie hat nun genauer die Bedingungen dieser Aufweisung zu untersuchen, hat festzustellen, welche Akt-Arten sich im Erleben unterscheiden lassen — ihre Sache ist es, so genau wie möglich das wirklich Aufweisbare von dem, zu trennen, was um des Zusammenhangs des Seelenlebens willen hypothetisch ergänzt werden muß. Die Wertwissenschaft dagegen geht von den Sinngebilden aus, leitet von ihnen die Wert-Unterschiede ab und unterscheidet den Werten gemäß die Werthaltungen. Noch deutlicher wird der Unterschied, wenn man von den einzelnen Akten der Werthaltung zu deren D a u e r f o r m übergeht. Psychologie wie Wertwissenschaft müssen das tun, aber beide in ganz verschiedener Weise. Der

Digitized by Google

Psychologe sucht die Dispositionen auf, aus denen aktuale Werthaltungen oder andere Akte unter bestimmten äußeren oder inneren Umständen hervorgehen, er kommt so zu Eigenschaften wie Willensrichtung, Leidenschaftlichkeit, Interesse, Reaktionsart. Diese Dispositionen sind selbst nicht akthaft, aber ihre Bedeutung wird nur in der Aktualisierung deutlich — so enthalten auch solche, scheinbar schlicht logische Eigenschaftsbegriffe in Wahrheit die Dialektik der Aktbegriffe. Dispositionen sind hypothetische Erklärungsbegriffe, sie sind als real gedacht, können einander bei der Aktualisierung verstärken oder hemmen. Die Wertwissenschaft dagegen verfestigt die aktuale Werthaltung zum Grundsatz — sie erhebt sich so von dem zeitlichen Akt zum zeitlosen Sinn des Aktes. Der Sinn etwa des wirtschaftlichen Werthaltens wird deutlich, wenn man ein grundsätzlich nur von wirtschaftlichen Werten geleitetes Handeln annimmt, wie die „klassische" National-Ökonomie tat — freilich zeigt sich in diesem Falle die Ergänzungsbedürftigkeit der Annahme sogleich, da der wirtschaftliche Wert ein Nutzwert, d. h. von Eigenwerten abhängig ist. Aber zugleich ergibt sich eine Sphäre möglichen wirtschaftlich rationalen Handelns. Es ist falsch zu meinen, das reale menschliche Handeln sei immer oder überwiegend von Grundsätzen bestimmt; aber es ist ebenso falsch, eine Aufstellung der aus bestimmten Werten folgenden grundsätzlichen Werthaltungen und der aus ihnen sich ergebenden Vorzugsurteile, Handlungen usf. mit dem Einwand zu bekämpfen, daß doch in Wirklichkeit meist nicht grundsätzlich gehandelt wird. Wir unterscheiden also in der Psychologie aktuale und dispositionelle Werthaltung, in der Wertwissenschaft aktuale und grundsätzliche. Für die Wert-Zusammenhänge ist die grundsätzliche Werthaltung entscheidend, sie ist daher im Folgenden gemeint, wo nichts anderes gesagt oder aus dem Zusammenhang ersichtlich ist.

Der Unterschied zwischen psychologischer und wertwissenschaftlicher Betrachtung schließt auch in diesem Fall Zusammenwirken zwischen beiden nicht aus: die Psychologie kann untersuchen, wie Grundsätze mit Dispositionen zusammenhängen, wie Grundsätze sich im Seelenleben verwirklichen, und die Ergetik kann an solchen Untersuchungen höchstes Interesse haben

Digitized by Google

— aber das ändert an der Verschiedenheit der Begriffsbildung gar nichts.

In den Dauerformen der Werthaltung spricht sich deren Zugehörigkeit zu einem dauernden Wertzentrum aus. Auch dieses Zentrum wird gern gegenständlich gedacht, in der Psychologie etwa wie ein kunstvoller Apparat, aus dem unter bestimmten Einwirkungen bestimmte Bewegungen hervorgehen. Die Dispositionen sind dann die Strukturen dieses Apparats. Grundsätze wären für diese Ansicht nur Mittel, bestimmte Dispositionen zu stärken oder ihnen Aktualisierung durch Vermittlung der bereitgestellten Maxime zu sichern. Aber auch wertwissenschaftliche Betrachtung neigt zu ähnlicher Verfestigung des Zentrums: die Einheit der grundsätzlichen Werthaltung wird als qualitativ bestimmte Vernunftsubstanz gedacht; ja die Vergegenständlichung geht hier zuweilen noch weiter als bei der skizzierten psychologischen Ansicht: an Stelle der dynamischen Spannungen jenes komplexen Apparates tritt ein gleichmäßig immer in derselben Weise wirkender Mittelpunkt. Es ist deutlich, daß alle solche Objektivierungen des Wertzentrums, mögen sie es bildlich veranschaulichen oder formelhaft verbegrifflichen, der Sache nicht genug tun; es wird genauer zu untersuchen sein, ob und in welchem Sinne das Wertzentrum notwendig Subjekt ist.

38. Lebenseinheit und Selbstbewußtsein.

Obwohl der Wert sich in der Werthaltung verwirklicht und obwohl die Werthaltung zu ihm gehört, ist doch das Bestehen eines Wertverhaltes nicht von der wirklichen Werthaltung abhängig. Etwas kann wahr sein, ohne daß irgend jemand es als wahr erkennt, etwas kann mir gesund sein, ohne daß ich es als gesund werthalte. Im zweiten Falle bin ich, d. h. dieser Mensch, objektives, nicht aber subjektives Wertzentrum. Gerade dieses Beispiel zeigt, daß der gleiche Wertverhalt bei jedem Lebewesen als Zentrum vorkommt, daß also die Untersuchung auf alle Lebewesen auszudehnen ist. Auf Lebewesen aber darf sie auch beschränkt werden. Zwar kann jede Maschine als Zentrum sie fördernder und schädigender Einflüsse angesehen werden, so daß von Gütern und Übeln für die Maschine zu reden Sinn hat. Aber dabei ist die Maschine als Nutz-

Digitized by Google

gut auf andere, lebendige Zentren bezogen; in bezug auf diese ist z. B. die Unverletztheit und der richtige Gang der Uhr wertvoll. Jedes Lebewesen dagegen scheidet von sich aus das ihm Förderliche oder Schädliche, ist eigenes Zentrum für Werte der Lebenserhaltung und Lebensentfaltung[1]. Gewiß können wir Menschen andere Lebewesen als auch für uns nützlich oder schädlich werthalten; aber wenn wir dies tun, betrachten wir sie nicht als selbständige Wertzentren, sondern verändern sie oft genug in einer Richtung, die den eigenen Sinn ihrer Lebensfunktionen kreuzt. Ein Fettschwein, das sich nur noch mühsam bewegt, ein sterilisierter Kapaun entspricht nicht der erfüllten Lebensform des Schweins oder Hahns. Rein für sich genommen ist jedes Lebewesen, Pflanze, Tier oder Protozoon, eine Einheit, auf die Wertverhalte bezogen sind, ohne daß doch jedes Lebewesen als Subjekt, als selbstbewußte Einheit angesehen werden darf, ohne daß es bewußter Werthaltungen fähig zu sein braucht. Es wird notwendig sein, diesen Tatbestand auch terminologisch abzugrenzen: da zu einem Wertzentrum in der vollen Bedeutung des Wortes Werthaltungen, also Bewußtseinsakte gehören, wollen wir von einer Vorstufe oder (in Anlehnung an einen Sprachgebrauch Simmels[2], von einer Vorform des Wertzentrums reden. Damit soll zugleich ausgedrückt werden, daß es sich nicht um „Wertverhalte" im vollen Sinn des Wortes handelt, und daß doch eine weitgehende Analogie zu Wertverhalten und außerdem ein wichtiger realer Zusammenhang mit solchen besteht. Die Frage, ob es nicht-subjektive Wertzentren gibt, ist also die nach dem Wesen der Vorform des Wertzentrums; sie bezieht sich ferner auf Struktur, nicht etwa auf Realität.

Als Vorformen von Wertzentren sind die Lebewesen Einheiten; die auf sie bezogenen Werte wie Kraft, Gesundheit, Vollkommenheit der Gestalt gehören zu ihnen als zu Einheiten. Die uns beschäftigende Struktur des Lebewesens ist also die seiner Lebenseinheit. Die Einheit des Lebewesens ist keine Einheit des Stoffes, da es „dasselbe" bleibt, auch wenn sich seine

[1] Soziale Wertzentren (z. B. Familie, Volk) und ideale (z. B. Wissenschaft) bleiben hier noch außer Betracht, sie werden später diskutiert werden.

[2] Vorformen der Idee, Logos VI. (1917). Erweitert in Kap. II (Die Wendung zur Idee) des Buches „Lebensanschauung" 1918.

Digitized by Google

stofflichen Bestandteile völlig ändern. Eher kann man versuchen, sie entweder als Einheit des Prozesses oder als Einheit der Gestalt zu fassen. Aber was hier zur Einheit des Prozesses gehört, ist doch nur von der Gestalt her bestimmbar: die Fäulnis eines abgestorbenen Gliedes, das Erkalten der ausgeatmeten Kohlensäure gehört nicht mehr zum Lebensprozeß, weil es außer Zusammenhang mit der lebendigen Gestalt ist. Die Prozeß-Einheit des Lebens ist nicht, wie Prozeß-Einheiten der Physik, zusammengehalten durch ein relativ in sich geschlossenes (oder als abgeschlossen betrachtetes) System von Körpern und Energie-Quanten; denn das Ganze eines Lebensprozesses ist stets auf eine Umwelt angewiesen, mit der es Stoffe und Energiemengen austauscht. Die Lebenseinheit ist physikalisch gesehen weder geschlossenes System noch geschlossener Prozeß. Die Gestalt-Einheit, die nun als wesentlich übrig zu bleiben scheint, ist aber nicht Gestaltgleichheit, nicht einmal Erhaltung einer stets bedrohten Gestalt, sondern Entfaltung, „Gestaltung-Umgestaltung" also selbst Prozeß. Auch das Leben läßt sich wie der Akt nur als lebendig, nur in seiner Bewegtheit erkennen, daher als identischer Gegenstand immer nur inadäquat. Die Schwierigkeit, die die Biologie hat, das Lebewesen als Einheit zu denken, obwohl wir doch gerade Lebendiges als Einheit unmittelbar anschauen, beruht darauf, daß Biologie als Naturwissenschaft grundsätzlich objektivieren und beherrschen will, während doch ihr eigentlicher Gegenstand nur gleichstellend-verstehend erkannt werden kann. Gerade dieser innere Zwiespalt macht sie für die Philosophie lehrreich und wichtig; denn mit der kahlen Negation, daß das Leben nicht beherrschbar sei, ist gar nichts Vernünftiges gesagt. Vielmehr muß hinzugenommen werden, daß das nicht beherrschbare Leben doch auf beherrschbaren physikalisch-chemischen Vorgängen sich aufbaut und daß es zu Gestalten sich verdichtet, die durch ein beherrschendes (wenn auch nicht grundsätzlich quantifizierendes) Verfahren beschreibbar sind. Das Lebewesen hat eine Struktur, deren Erkenntnis nur dialektisch möglich ist, die also der Struktur des Subjekts analog ist; aber ihm fehlt die Möglichkeit, diese Erkenntnis seiner selbst zu vollziehen, die im Subjekt angelegt, wiewohl nicht notwendig verwirklicht ist.

Digitized by Google

Wir selbst sind als Wertzentren auch Lebewesen; mindestens ein Teil unserer Werthaltungen entspringt aus der organischen Lebenseinheit, die wir sind. Alles das, wovon wir uns „getrieben" fühlen, alles das, was uns als angenehm lockt, als widrig abstößt, als gefährlich warnt, kommt aus dem Ganzen des Lebensprozesses, der Einheit, die wir selbst sind. Schärfer als der Ausdruck: „Einheit, die wir selbst sind", trifft der andere „Einheit, die unser Selbst ausmacht" das Gemeinte; denn „das Selbst" als Neutrum, als Substantivum ist bezeichnend, sofern wir als Subjekt, dies „Selbst" zugleich objektivieren und zu uns rechnen. Es ist unser objektives Ich, d. h. es ist weder im vollen Sinne Objekt noch im vollen Sinne Ich — und es ist doch das, was in unserem Ich als das objektiv Feste und objektiv Bestimmende angesehen wird, was objektivistische Denker daher gern als das „eigentliche" Ich ansehen. Als Nietzsche sich zu objektivistischem Denken zwingen wollte, sagte er: „Das Selbst ist der Leib". Aber zunächst ist das Selbst gewiß nicht nur Leib, sondern ein sozial und geschichtlich so gut wie organisch bestimmtes leib-seelisches Ganzes, dann und vor allem ist der Leib nur deshalb fähig „Selbst" zu sein, weil er als lebender Organismus dialektische, subjekt-analoge Einheit ist. Nur von dieser Grundlage her läßt sich der Aufbau des selbstbewußten Ich verstehen.

„Ich" bin jeweils das, was nicht Gegenstand für mich ist, ich lebe in den Akten, die ich vollziehe — wobei schon der Ausdruck: „ich vollziehe Akte", nicht adäquat ist, weil er den Akt von dem Ich, als einem außerhalb des Aktes existierenden trennt. Gewiß, das Ich erschöpft sich nicht in dem einzelnen Akt, ja der Akt erschöpft sich nicht darin, dieser einzelne Akt zu sein, sondern in ihm lebt ein Ganzes, aus dem er hervorgeht. Mein Begehren oder Verabscheuen ist, auch wenn ich gar nicht darauf reflektiere, doch als mir zugehörig bewußt; es ist nicht nur in seiner Beschaffenheit von der Eigenart und den Schicksalen meiner als eines Organismus bestimmt, sondern es enthält mein Bewußtsein als gegenwärtiges. Reflektiere ich auf dieses Verhältnis, so erhebe ich das im Bewußtsein an sich enthaltene Selbst zum Selbstbewußtsein. Der Anfang davon vollzieht sich schon, wenn ich „ich" sage. Durch den Ausdruck „ich begehre" identifiziere „ich" mich mit meinem Begehren, obgleich dies vom

Digitized by Google

Leib ausgeht und als vom begehrten Gegenstand ausgehend erlebt wird, obgleich ich mich so zugleich von meinem Begehren, das nur „mein Begehren" nicht „mein Ich" ist, trenne. Indem ich mein Begehren so zum Bewußtsein bringe, ist es zugleich eingeschränkt durch andere Tendenzen, die auch zu meinem Ich gehören. Wo sie ganz unterdrückt sind, da sagen wir: der Mensch ist „besessen" — d. h. sein „Ich" ist wie überwunden von einem Fremden. „Ich begehre" heißt also: in dem einzelnen Begehrensakt lebt eine aktuale Einheit, die ihn in sich schließt, ihn zugleich trägt und begrenzt. Ich ist nicht nur Einheit von Akten, sondern zugleich selbst akthaft, ist akthafte Akt-Einheit. Das bedeutet noch mehr: Ich ist keine Einheit, die je als rundes Ganzes da wäre, vielmehr eine Einheit, die sich, so weit sie da ist, immer vollzieht. Aber Ich vollzieht sich, indem es zu ihm Gehöriges sich zugleich gegenüberstellt. „Mein Arm", „meine soziale Stellung", „mein Wunsch" sind nicht Ich, lassen sich als Gegenstände betrachten wie der Arm Götzens von Berlichingen mit seiner eisernen Hand, wie die soziale Stellung eines indischen Maharadscha, wie die Wünsche der Fischersfrau im Märchen. Und doch gehört mein Arm zu meinem Leib und mein Leib zu meinem Selbst, doch ist mein Wollen, Denken, Handeln von meiner sozialen Stellung nicht zu trennen, ist mein Wunsch das, worin mein Ich, wenn es ihn wünscht, gegenwärtig lebt. Wie das aktuale Ich, so ist auch das zum Ich Gehörige, das das selbstbewußte Ich sich in selbsterkennenden Akten gegenüberstellt, eine Einheit; und als solche Einheit haben wir es bereits früher benannt, als Selbst. Das Selbst ist der Ich-Einheit gleich, nur daß es zugleich als ihr gegenüberstehend gedacht wird — es muß also vor allem ichgleiche, d. h. subjektive Struktur haben, oder: es muß sich nur dialektisch als Einheit denken lassen. So tritt hier vom Ich und vom Selbstbewußtsein her als Forderung auf, was vorher schon für das Selbst, sofern es Lebewesen ist, aus dem Zusammenhang des Lebens heraus aufgezeigt worden war. Auch der Leib kann nur deshalb ein Moment des Selbst (obzwar nicht das ganze Selbst) sein, weil er aktuale Einheit ist. So verstehen wir, daß Akte, die Werthaltungen einschließen, aus Lebenstiefen, aus dem Selbst auftauchen, daß die Werte unserem Bewußtsein gegeben sind und doch zu uns gehören. Wir verstehen es, d. h. wir

Digitized by Google

können es durch Mitleben mit dem in einzelnen Denk-Schritten Herausgehobenen dialektisch deuten — nicht etwa: wir können es aus irgend einem Gesetz oder Obersatz rational ableiten.

Bewußte Werthaltung und damit Wert im vollen Sinn des Wortes setzt ein selbstbewußtes Ich voraus; erst mit ihm ist das Wertzentrum als solches da, nicht nur seine Vorstufe. Ja auch die auf die Vorform, die Lebenseinheit, bezogenen Werte sind Werte im vollen Sinn des Wortes nur, wenn das selbstbewußte Ich sie wertnimmt und werthält. Das tut es aus seinem eigenen lebendigen Selbst heraus; denn auch fremdes Leben kann das Ich nur mitleben, weil sein Selbst lebendig ist. Mit der Fähigkeit des Ich, das zu ihm Gehörige sich zugleich gegenüberzustellen, ist auch erst Wertschichtung, Stellungnahme zu den eigenen Werthaltungen möglich. Eine solche ist schon da vorhanden, wo außer meinem individuellen Selbst kein Wertzentrum beteiligt ist und wo inhaltlich nur Güter in Betracht kommen, die für mich als Individuum Güter sind, d. h. bei bloßen Überlegungen der Klugheit. Ich mache mir deutlich, daß ich dauernden Schaden nehmen werde, wenn ich jetzt einem Genusse bestimmter Art mich hingebe — d. h. ich stelle mir die Genüsse, die mich locken, gegenüber samt den an die Folgen des Genusses geknüpften Übeln. Die einzelnen Folgen für mich, ja ich selbst, wie ich unter diesen Folgen leiden werde, werden vergegenständlicht und doch auf mich bezogen — so läßt sich die Klugheits-Erwägung schematisieren. Sie motiviert dadurch, daß die vorgestellten Folgen zugleich dem Selbst angehören, daß sie z. B. Gefühle der Besorgnis, vielleicht der Angst erzeugen, aus denen abschreckende Antriebe hervorgehen. Diese realen Zusammenhänge werden hier nur erwähnt, um von neuem die Einheit von Ich und Selbst zu beleuchten. Das selbstbewußte Ich ist sich nicht nur des Augenblicks bewußt, sondern es nimmt die Zukunft vorweg und stellt vergangene Handlungsfolgen in Rechnung; daher beurteilt es bewußt die werthaften oder unwerthaften Folgen seines Handelns. Man kann schon hier von Wertschichtung reden — aber da alle Werte auf dasselbe Zentrum bezogen bleiben, handelt es sich noch nicht um grundsätzliche Schichtung der Wert-Arten, sondern nur um eine mehr oder minder angenäherte Abschätzung der Folgen.

Digitized by Google

39. Person und überpersonale Zentren.

Das selbstbewußte Ich stellt sich alle Teile seines Selbst gegenüber, objektiviert seine Güter und Werte und schätzt sie gegeneinander ab. Es vermag sich von seinem augenblicklichen Wertnehmen und Werthalten zu trennen; die zeitverbindende Einheit des Lebens, organisch als Disposition vorhanden, wird ihm als Grundsatz bewußt — aber mit alledem bleibt es sich einziges Wertzentrum. Während schon der Akt als entscheidender den Gegensatz von Wert und Unwert mit sich führt, enthält auch das selbstbewußte Ich noch nicht den Grund der Scheidung in schlichte und geltende Werte. Zu der bloßen Trennung beliebiger Teile des Selbst vom aktualen Ich, zu dieser Negation des Sich-Zurückziehens muß vielmehr die positive Möglichkeit hinzugenommen werden, sich mit anderen Zentren in eins zu setzen, oder das selbstbewußte Ich muß zugleich Person werden.

Das Wort „Person" wird hier gebraucht mit vollem Bewußtsein seiner ersten Bedeutung: „Maske" oder „Rolle". Man hat diesen Ursprung benutzt, um die Würde des sich frei über sich selbst erhebenden Menschen verdächtig zu machen, man hat andererseits das Wort „Person" in erweitertem und daher abgeblaßtem Sinne für jede sich entfaltende vielfältige Einheit gesetzt, so daß schließlich jedes Lebewesen schon Person genannt wurde[1]. Die Erweiterung ist abzulehnen, weil durch sie wesentliche Unterschiede verwischt werden und weil für den erweiterten Begriff so gute Bezeichnungen wie „Organismus" zur Verfügung stehen; der Verdächtigung und Herabsetzung aber, die in der Anspielung auf den Mimen liegen soll, ist mit tieferer Erkenntnis zu begegnen. Der Schauspieler, der sich mit Leib und Seele in seine Rolle verwandelt und doch soweit außerhalb der Rolle bleibt, daß er seine Wirkung berechnen kann, ist Symbol des Menschen, der sich vollendet, indem er aus sich heraustritt[2].

---

[1] So vor allem William Stern: Person und Sache. Vgl. die Def. der Person Bd. I. S. 16, Bd. III. S. 66. Die Aktivität und Ganzheit genügen hier zur Def. der Person. Es handelt sich nicht um eine bloß terminologische Angelegenheit, sondern darum, daß von Stern die zentrale Dialektik der Person nicht erkannt wird.

[2] Den wesentlichen Sachverhalt hat K. Voßler (Geist und Kultur der Sprache. Heidelberg 1925 S. 9/10) unübertrefflich ausgesprochen. In dem Begriff der Person, so sagt er, „begegnet und befruchtet sich das metaphysische mit dem empirischen Denken. Er umfaßt eine Idee und eine Tatsache zugleich; denn einerseits weist er auf eine Rolle hin, die man spielt und nicht ohne weiteres tatsächlich ist, andererseits spricht er die Forderung aus, daß gerade wir selbst diese Rolle werden und sein sollen. Von

Digitized by Google

Die Gefahr der Unechtheit, des im üblen Sinne „Schauspielerischen" liegt gewiß nahe, wenn man fähig wird, dem eigenen Leben zuzuschauen; aber die Möglichkeit dieses Absturzes ist Folge der Erhebung, man muß die Gefahr kennen, um ihr zu begegnen.

Person ist danach ein selbstbewußtes Ich, das fähig ist, sein Zentrum zu verlegen, das nicht nur beliebige Teile seines Selbst sich gegenüberstellen, sondern sich zugleich in verschiedener Art zentral einstellen kann. Wie das Selbst so ist auch die Person im lebendigen Organismus vorbereitet. Die Funktionen des Organismus beziehen sich nicht lediglich auf seine eigene Erhaltung und Entfaltung, sondern zugleich auf die Fortsetzung des Lebens in neuen Individuen. Man hat von „Art-Erhaltung" geredet, aber unmittelbar handelt es sich nicht um die „Art", sondern um den einen „Lebensfaden", der sich in der Anlagefülle des Keimplasma verkörpert. Diese „Bizentralität" läßt sich zunächst als Zweiheit der Gesichtspunkte, der Erkenntnisarten auffassen: man kann das Keimplasma ebenso gut zum Mittelpunkt wählen wie den entfalteten Organismus; der Organismus läßt sich als Mittel zur Erhaltung der Kontinuität des Keimplasma ansehen, ebenso das Keimplasma als Anlage, deren Sinn erst *im* entfalteten Organismus erscheint. Nur beide Betrachtungsarten zusammen werden der Sache gerecht — es liegt also in der „Sache" begründet, daß beide Gesichtspunkte nötig sind: die Zweiheit der Erkenntnisarten zeigt eine Zweiheit im Erkenntnisgegenstand. Aber dann bleibt es nicht bei zwei nebeneinander stehenden Ansichten; in dieser Unverbundenheit ist die Sache nicht wahrhaft dargestellt. Vielmehr: gerade die höchste und reichste Entfaltung des Lebewesens, seine Jugendblüte dient der Fortpflanzung. Wenn sich das Individuum am meisten als in sich

der Maske oder Larve, vom Leib oder Gesicht, kurz vom Äußerlichen des Menschen ausgehend, zielt er auf unser innerstes, unveräußerliches Selbst. Man ist eine Person in dem Maße, wie man von der Rolle aus und durch Verwirklichung gerade dieser Rolle hindurch zu sich selbst kommt. Man ist keine Person, sondern ein bloßes Individuum in dem Maße, wie man im Schauspielerischen der äußeren Rolle stecken bleibt und sich selbst darin verliert".

Vgl. ferner: Hans Rheinfelder: Das Wort „Person". Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters. Beiheft 77 zur Zeitschrift für roman. Philologie 1928. Viel Treffendes über Person bei Max Scheler: Wesen und Formen der Sympathie 2. Auflage. Nur bleibt ungeklärt, daß er von Person als „Substanz" spricht — und doch die Unmöglichkeit ihrer Vergegenständlichung behauptet. Die Dialektik von Ich und Akt ist nicht prinzipiell erkannt.

Digitized by Google

durchgestaltetes darstellt, wenn die Blüte alle ihre Schönheit, das Tier alle seine Beweglichkeit und Kraft zeigt, dann meint das Fortsetzung des Lebens über das Individuum hinaus. Diese Einheit zweier Zentren bestimmt den Lebenslauf jedes Organismus; sie wird über das nur Organische ins selbständige Verhalten fortgesetzt bei allen gesellig lebenden Tieren, zu denen auch der Mensch gehört. Er ist Einzelwesen in einer Gemeinschaft, wobei wiederum die Gemeinschaft angesehen werden kann als wahres, umfassendes Ganzes, das sich im Wechsel der Einzelnen erhält, dem die Einzelnen eingeordnet dienen, oder als bloßes Mittel des sicheren Daseins für den Einzelnen und seine Nachkommen. Daß hier empirische Eigentümlichkeiten alles Lebendigen und menschliche Eigentümlichkeiten empirischer Art in die Theorie der Person eingehen, mag zuerst den Willen nach Rationalität stören, aber es stimmt durchaus zusammen mit dem Utraquismus aller Wert-Erkenntnis. Wie im Gute das Wertfremde den Wert mitträgt, so ist auch das Wertzentrum kein vom Wert allein her konstruierbares Gebilde.

Im Organismus ist es nicht die fraglose Einheit, sondern die Zweiheit der Zentren, die Spannung zwischen ihnen, was die Person vorbereitet. Höchste Lebensentfaltung des Individuums, während es in der Fortpflanzung das eigene Ende vorausnimmt, gibt ein Bild dafür, das doch wohl mehr ist als nur Bild. Das Fortwuchern der Pilz-Mycelien oder der Wurzelstöcke höherer Pflanzen ohne die Cäsur geschlechtlicher Vermischung und Samenbildung hat etwas Fremdes, Fernes, im Gegensatz wozu uns jede Blüte nahe ist. Entsprechend im Sozialen. Wer sein Eigenwohl will, aber es der Gemeinschaft unterordnet, seinen Eigenwillen ihr gegenüber durchsetzt oder zügelt, der ist bereits in irgend einem Maße Person, während der völlig Eingegliederte, der zwischen sich und dem Ganzen keinen Unterschied kennt, so wenig Person ist wie die Ameise.

Wenn sich der Einzelne von der Gemeinschaft unterscheidet, während er sich ihr zugehörig weiß, so ist schon die Vergegenständlichung aller Teile des Selbst mitgesetzt. Die Mehrheit der Zentren ist materiale, die Selbst-Entfremdung des Selbst formale Vorbedingung der Person. Nur wenn der Konflikt zwischen den beiden Zentren im Ich selbst ausgekämpft wird, wirkt er personbildend. Zwei Fälle sind dabei möglich: entweder der

Digitized by Google

Einzelne erkennt die Überordnung der Gemeinschaft an, verurteilt die eigene Auflehnung, oder er behauptet innerlich seinen Anspruch ihr gegenüber. Im ersten Falle löst er sich in der Unterwerfung unter das Ganze von sich selbst, obwohl er er selbst bleibt, im zweiten löst er sich vom Ganzen, zu dem er doch gehört. Welcher der beiden Pole auch ferngerückt und objektiviert wird, die Verbundenheit mit ihm bleibt fühlbar: als schlechtes Gewissen, als schmerzlicher Verzicht, als Vereinsamung, als Verlust der Eigenmacht. Das Ich entscheidet sich für eines der Zentren — dabei aber ist die Art der Entscheidung für das Ich selbst nicht gleichwertig. Fühlt sich der Einzelne der Gemeinschaft einfach untergeordnet, so g e l t e n für ihn die Werte, die zur Gemeinschaft als Wertzentrum gehören. Die anderen, seinem individuellen Selbst als Zentrum entspringenden sind für ihn nur tatsächlich daseiende, nicht geltende Werte. Diese s o z i a l e G e l t u n g ist genetisch wohl der älteste Fall von Geltung überhaupt; aber sie ist die einzige Art nur solange, wie der Einzelne, auch während er sich empört, sich im Unrecht fühlt. Anders, wenn er seinen Anspruch für berechtigt hält: dann genügt es nicht, daß er sich vom sozialen Ganzen löst, er muß eine Instanz aufweisen, die zwischen ihm und dem Ganzen entscheidet. Seine Individualität kann das nicht sein — woher sollte sie dieses Recht nehmen? Vielmehr müssen die von dem Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft vertretenen Werthaltungen mehr als individuelle Bedeutung haben, ohne daß sie diese Bedeutung von einem sozialen Ganzen ableiten[1]. Besonders deutlich wird das, wenn die Person als erkennende sich gegen die von der Gemeinschaft als wahr anerkannten Urteile wendet. G a l i l e i verteidigt gegen die Inquisition nicht eigenes Gutfinden, sondern die in ihm verkörperte Einsicht. Nicht irgend eine reale Instanz bildet hier das überlegene, entscheidende Wertzentrum, sondern die ideale des rein erkennenden Geistes. Im Grunde steht es ebenso bei jeder sittlichen Entscheidung über Recht und Wert bestehender Gemeinschaften und der in ihnen real geltenden Normen. Die Person weiß sich in solchen

[1] Von dem Falle, daß ein Individuum gegen eine Gemeinschaft im Namen einer anderen sich wendet (z. B. gegen den Staat im Namen der Kirche oder umgekehrt), sei hier der Einfachheit wegen abgesehen. Übrigens ist deutlich, daß auch in diesem Fall ein ideales Zentrum die Entscheidung rechtfertigen muß, wenn sie nicht willkürlich sein soll.

Digitized by Google

Urteilen als eins mit einem idealen überpersonalen Wertzentrum. Ideale Wertzentren realisieren sich teilweise in der Person, oder besser, die Person realisiert sie. Die von ihnen her einsichtigen idealen Geltungen können reale Macht nur gewinnen, wenn sie sich sozial durchsetzen. Das geschieht, indem die reale Gemeinschaft durch Personen umgestaltet wird, die ein ideales Wertzentrum in sich zur Herrschaft gebracht haben. Die Person erhebt sich zur höchsten Stufe der Personalität, wenn sie ideale Wertzentren in sich realisiert. Diese Sätze können hier erst allgemein aufgestellt werden, ihre Durchführung ist Sache der Systematik und Ergetik. Aber es ist wichtig, sie zunächst einmal begrifflich klar zu stellen; denn mit ihnen stehen wir an einem zentralen Punkte der Wertwissenschaft: erst die Möglichkeit, als Person ein überpersonales Zentrum in sich herrschend zu machen, läßt den Unterschied zwischen schlichten und geltenden Werten verstehen. Erst überpersonale Zentren idealer, nicht sozialer Art, mit denen die Person sich in eins setzt, ermöglichen es, auch Gemeinschaften und ihre Werthaltungen zu beurteilen.

Wenn die Person ein ideales Zentrum in sich zu realisieren sucht, wenn sie rein erkennen, rein sittlich urteilen will, so erhebt sie sich nicht nur über ihr individuelles Selbst, sondern auch über das soziale Ganze, dem sie angehört. Erst so zeigt sich die Freiheit der Person, während diese gebunden bleibt, d. h. noch nicht im vollen Sinn des Wortes „Person" ist, solange sie nur zwischen ihrem Selbst und ihrer Gemeinschaft wählen kann. Aber die Freiheit der Person offenbart sich nicht nur als Stellungnahme in einem idealen Zentrum. Vielmehr tritt diese Freiheit auch zu Tage in der Fähigkeit, andere Wertzentren aller Stufen zu verstehen. Die früher (§ 14) entwickelte Theorie des Verstehens gewinnt hier in anderm Zusammenhange Bedeutung. Verstehen heißt: mindestens versuchsweise sich in das fremde Zentrum stellen. Das bedeutet nicht notwendig, dem anderen ein Recht geben; die Fähigkeit des Verstehens kann vielmehr durchaus dem Interesse des Selbst dienen. Der Rachsüchtige lebt sich in den Feind hinein, um ihn an der empfindlichsten Stelle zu treffen. Auch allgemeiner Wert-Negativismus, Kälte gegen sich

Digitized by Google

und andere kann aus der Freiheit der Person entstehen: das eigene Selbst wird entfremdet, vergleichgültigt, das andere bleibt fremd — alle Wertzentren werden auf die Stufe des Selbst gestellt, dem sein Recht entzogen wurde. Demgegenüber fordert das Vorrecht der Bejahung, daß das außerselbstische Zentrum so wichtig genommen wird, wie der naive Mensch sich selbst nimmt.

Diese letzten Ausführungen zeigen, daß die Person, indem sie sich mit beliebigen Wertzentren gleichsetzt, in Gefahr gerät, die eigene Zentralität zu verlieren. Es handelt sich an dieser Stelle noch nicht darum, die wertvolle Person von der unwertigen zu unterscheiden, noch weniger um die Probleme persönlicher Kultur; nur die allgemeine Struktur der Person ist hier Thema. Aber auf diese Struktur fällt nun neues Licht: Person ist immer auch Selbstbewußtsein, d. h. sie ist an das Selbst gebunden, von dem sie sich befreit. Die Selbstigkeit, Besonderheit beeinflußt auch die persönliche Realisation der überindividuellen Zentren. Jeder Einzelne ist als ein Besonderer Glied der Gemeinschaft, hat in ihr als Sohn oder Vater, Führer oder Gefolgsmann usf. seine besondere Stellung, von der aus er das Ganze in sich verwirklicht. Entsprechend bei idealen Zentren: der einzelne Forscher ist nicht Erkennender schlechthin, sondern stets einer ihm durch Eigenart, Schicksal und geschichtliche Stellung zugehörigen „Sache" hingegeben. Das Wort „Person", dessen Herkunft an die freie Wahl des Zentrums erinnert, gewinnt mit gutem Grund den Sinn der Unvertauschbarkeit, Eigenständigkeit. Person sein heißt: diese dialektische Bewegung zwischen Eigenheit und Sich-Enteignen immer neu vollziehen. Auch der Schauspieler spielt in jeder Rolle zugleich sich selbst.

Von der Person her wird auch Recht und Bedeutung der überpersönlichen Zentren deutlich. Sie sind der Person als Aufgaben gestellt. Dies „als Aufgabe gestellt sein" ist eine bestimmte Art von Gegebensein, d. h. es ist kein Erzeugnis der Willkür und doch auch nicht Aufweisbarkeit in der Weise eines Wirklichen. Bei sozialen Zentren verbindet sich diese Idealität mit einer besonderen, ja der des Individuums überlegenen Realität.

Auch die Gemeinschaft realisiert sich in dem Einzelnen, aber

Digitized by Google

diese Einzelnen sind doch durch die Gemeinschaft erst zu Personen geworden, und die Gemeinschaft kann in neuen Personen jeden Einzelnen ihrer Genossen überdauern. Da so das Zentrum der Gemeinschaft gesetzmäßig und genetisch mit realen Einzelnen verbunden ist, da gesetzmäßige genetische Verbundenheit mit realen Personen Realität bedeutet, ist die Wirklichkeit der Gemeinschaften indirekt aufweisbar. Die idealen Zentren dagegen sind nicht in ihrer reinen Form, nur mehr oder minder getrübt aufweisbar; aber diese Getrübtheit selbst wird nur sichtbar, weil das rein ideale Subjekt (das erkennende oder welches sonst in Betracht kommt) das Urteil normiert. Diese in Normstellung oder Aufgabestellung aufweisbare Idealität ist nicht Realität, aber erst recht nicht „nichts", auch nicht „Einbildung" oder bloße „Konstruktion", da das ideale Subjekt das Verhalten realer Subjekte normiert. Vielmehr: die Idealstellung ist durchaus als positiv aufweisbare besondere Art der Stellung erkennbar.

Übersozial geltende Werte und ideale Zentren sind korrelative Begriffe; nur wenn das Zentrum ideal ist, d. h. lediglich in Norm- oder Aufgabestellung rein aufweisbar, in der Realität aber durch zu ihm aufstrebende Personen vertreten, gilt ein Wert übersozial. Fällt die reale Person mit dem idealen Zentrum ganz zusammen, dann hört der Unterschied zwischen schlichten und geltenden Werten auf. Wenn Sokrates mit seiner sittlichen Überzeugung völlig identisch ist, dann kann er nicht wider seine sittliche Einsicht handeln, dann gibt es für ihn keinen Unterschied zwischen sittlich Gutem und selbstisch Nützlichem. Ohne die Bewegung zwischen selbstischen und überselbstischen Zentren, die das Wesen der Person ausmacht, treten weder geltende Werte noch Wertschichtungen hervor; daher kann Wertgeltung ohne Erkenntnis der Person nicht wahrhaft erkannt werden. Erkenntnis der Person aber ist nur dialektisch möglich.

Das Selbst erhebt sich zur Person, Personalität ist Aufgabe des Selbst, damit wird wenigstens eine Art des Wert-Zentrums als Wertträger erkannt. Aber ist nur diese Art, ist nicht jedes Wert-Zentrum Wertträger? Eine neue Problemgruppe, die doch mit der eben behandelten eng zusammenhängt, taucht auf.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Subjekt als Wertträger.

40. Fragestellung.

Zu jedem Wert gehört Werthaltung und Wertzentrum, Wertzentrum ist bei expliziter Werthaltung notwendig Subjekt. Die Vorstufe kann als eigentliches Wertzentrum nur betrachtet werden, wenn ein Subjekt sich in sie einlebt. Aber so steht das Subjekt als wertnehmendes und als zwischen Werten und Gütern entscheidendes dem Werte gegenüber — es bestehen „Reiche" des Werts und Sinns, deren es sich bemächtigt, die es realisiert. Entspricht diese Darstellung der Sache? Ist nicht vielmehr das Zentrum — als „Vorform" wie als Subjekt — darauf aus, s i c h zu erhalten und zu entfalten und sind nicht alle Güter auf diese Lebensrichtungen des Zentrums bezogen? Dann wären alle Eigenwerte zugleich Werte an Subjekten oder Subjekt-Akten; die Objekten als Trägern zugehörigen Werte wären abgeleiteter Natur. Anderseits ist ein Gut schon als Gegenstand gedacht — wie kann das, was adäquat nicht vergegenständlicht werden kann, „Gut" sein, ohne seine Eigenart zu verlieren?

Diese Art der Fragestellung ergibt sich aus dem systematischen Zusammenhang, hat daher den Verdacht der Künstlichkeit gegen sich. Er ist entkräftet, wenn sich zeigt, daß der Gegensatz von subjektiver und objektiver Wertbeziehung ganz abgesehen von der besonderen systematischen Einstellung unser Kulturleben durchzieht. R a d b r u c h[1] hat die Gegensätze der (grundsätzlich, nicht nur persönlich oder durch Interessenverschiedenheit getrennten) politischen Parteien darauf zurückgeführt, daß die eine die „Persönlichkeitswerte", die andere die „Gemeinschaftswerte", die dritte die „Werkwerte" als die „höchsten" ansieht, in deren Dienst je die anderen Wert-Arten stehen sollen. Im Sinne unserer Fragestellung gehören „Persönlichkeitswerte" und „Gemeinschaftswerte" insofern zusammen, als auch die Gemeinschaft Wertzentrum ist und als solches von Subjekten vertreten wird; von dem (im übrigen gewiß wichtigen) Gegensatz zwischen ihnen kann hier abgesehen werden. Es kann ferner dahin gestellt bleiben, ob die objektbezogenen

[1] Grundzüge der Rechtsphilosophie 1914, S. 94 ff.

Digitized by Google

Werte als „Werkwerte" vollständig erfaßt werden und ob die Zuordnung der politischen Parteien zu den bevorzugten Wert-Arten durchführbar ist — soviel jedenfalls lehrt der Hinweis auf Radbruch, daß der Gegensatz zwischen der Werthaltung des Subjekts und der des Objekts sich in den Kämpfen realer Menschen wirksam zeigt. Da die „Vorform" Leben zugleich die notwendige Grundlage aller Subjekte und Zentren ist, so spricht sich der gemeinte Gegensatz auch im Gegen-Einander von Maximen aus, wie der Goetheschen, es komme im Leben nur auf das Leben selbst an, gegen die Schillers: „das Leben ist der Güter höchstes nicht". Es ist bemerkenswert, daß dieser letzte Satz neben dem ethischen Sinn, in dem er bei Schiller gemeint ist, auch einen eudämonologischen hat. Ist „Glück", „Lust" wesentlich Zeichen vollen Lebens, oder ist umgekehrt das Leben nur lebenswert, wenn es Glück bringt? In schroffem Gegensatz gegen den eudämonologischen Pessimismus, der „Nichtgeborensein" als höchstes Gut schätzt, stellt der Sänger des Eddaliedes „Hávamál" das Leben über seine Güter „Blind ist besser — als verbrannt zu sein: — nichts taugt mehr, wer tot"[1]. Doch mißt dann der Skalde das Leben an einem überlebendigen Wert, wenn er „des Toten Tatenruhm" als Höchstes preist. Das Neben-Einander der Gegensätze entspricht der alten Form und der Geistes-Stufe der Spruchdichtung — für uns bedeutet es Aufforderung, das nebeneinander Gestellte zu verbinden. Wie das Subjekt sich notwendig objektiviert, wie in diese Bewegung die Trennung des Wertes von dem auf seine Erreichung gerichteten Akt fällt, so ist der Wert auf etwas bezogen, was dem Subjekt gegenüber steht, auch wenn es zum Subjekt gehört. Aber die Zugehörigkeit ist dabei so wichtig wie das Gegenüberstehen — und wenn Subjekthaftes als Wertträger betrachtet wird, dann ist beides zugleich oder, genauer gesagt, dann ist die ganze Bewegung gemeint.

Erst durch Besinnung auf den dialektischen Charakter des Subjekts und der Subjekt-Erkenntnis verdeutlicht sich das Problem; dabei zerlegt es sich in Unter-Probleme, die aber eng zusammengehören. Als Wertträger erscheint zunächst das vergegenständlichte Wertzentrum, das Selbst mit seiner vitalen Vor-

[1] Übersetzt von Genzmer. Edda Bd. II. Jena 1920, S. 130.

Digitized by Google

stufe und seiner sozialen Überstufe. Doch ist bei dieser Betrachtung die Subjekt-Struktur ausgeschaltet. Diese zeigt sich im Akte, dessen Wert die Freiheit ist. Aber der isolierte Akt ist nicht in seiner wahren Existenz gefaßt; im Akt agiert ein werttragendes Aktganzes: Selbst und Akt sind verbunden in der Person, die als Gut jedoch „objektive", „überpersönliche" Werte voraussetzt.

41. Selbst als Wertträger.

Jedes Ich vergegenständlicht sich zum Selbst und sieht sich so nicht nur als Wert-Zentrum, sondern zugleich als Wertträger. Ein Selbstwert teilt sich allem mit, was zum Selbst gehört; auch die äußeren Güter, gleichviel ob schlichter oder geltender Werte, dienen doch dem Selbst, seiner Erhaltung, Entfaltung, Erhöhung. So erscheint es als Irrtum, sie um ihrer selbst willen zu erstreben; das eigentliche Gut für das Selbst ist das Selbst. In sehr verschiedener Höhenlage kann diese Reduktion der Werte auf das Selbst auftreten: von dem nüchternen Rate der Klugheit, die in der Gesundheit des Leibes und der Selbstzufriedenheit höchste Güter sieht, über die Ausbildung des Selbst zu einem Kunstwerk bis zur Seligkeit des erlösten Selbst hinauf. Es wird, solange das Selbst als vergegenständlicht Wertträger ist, noch nicht darauf reflektiert, daß das Selbst als Kunstwerk überselbstische Werte verwirklicht oder gar daß Erlösung des Selbst immer Erlösung vom Selbst ist.

Im bloßen Trieb, mag er auch auf selbstische Güter gerichtet sein, ist doch das Selbst noch nicht Wert-Träger für das Ich. Dazu vielmehr ist nötig, daß das Ich sich im Selbst anschaut; um sich aber selbst zu schauen, muß das Ich sich bespiegeln, und der gegebene Spiegel ist die Meinung der anderen, die wirkliche oder auch die, die das Ich für wirklich hält. Daher das zu sich selbst kommende Ich auf soziale Auszeichnung, äußere Ehre, schließlich auf Ruhm angewiesen ist. Wenn man unter Eitelkeit die Selbstbespiegelung in der Meinung der anderen versteht, so ist von Eitelkeit ganz frei nur der Idiot, der noch nichts von sich selbst weiß, der nur im Triebe lebt, und der vollendete Heilige, der sein Selbst im Überselbstischen ausgelöscht hat. Der Spiegel, wenn er rein und eben ist, zeigt mir zugleich die Mängel meines Selbst, zwingt mich, an meinem Selbst weiter zu arbeiten. Mein

Digitized by Google

Selbst ist mir das nächstliegende Gebiet der Gestaltung. In der Ausbildung des Selbst betätigt sich der allgemeine Wille, Wertvolles zu schaffen, der Wille zum Werte. Aber gerade in dieser ästhetischen Objektivierung zeigt sich die unaufhebliche Subjektivität des Selbst. Sogar das objektive Kunstwerk stellt immer zugleich den Künstler selbst dar, daher ein Tadel des Werkes oder ein seinen Sinn verfehlendes Lob das Selbstgefühl des Schöpfers tief verletzt. Der Schönheitliebende, der seine Umgebung gestaltet, macht sie zum Bilde seiner selbst. Aber dann genießt er sich selbst in diesem Bild, will er das Bild, weil es ihn selbst darstellt. Die Empfindlichkeit gegen Tadel, die Begierde nach Bewunderung zeigt, daß jene Objektivierung des reinen Werk-Willens nicht gelingen kann, daß das Bild des Selbst dem lebendigen Ich zugehörig bleibt. Im Spiegel der fremden Meinung will ich mich vollendet sehen — als Objekt, das doch „ich" ist. So bin ich in der Eitelkeit mir entfremdet und doch mit mir beschäftigt. Der Wille, das Selbst wie ein Fremdes zu gestalten und als Bild vor sich hin zu stellen, zeigt so seine Unwahrheit — von ihm bleibt die Unruhe übrig, sich in der Meinung der andern wiedergewinnen zu wollen, nachdem man die eigene naive Sicherheit des Bei-Sich-Selbst-Seins verloren hat.

Das Selbst als objektives Gut behandeln heißt — eitel sein, heißt die Subjektivität im Bild wiederfinden wollen und sich in der Jagd nach dem nichtigen Spiegelbild aufreiben. Diese Krankheitseinsicht ist hier deshalb wichtig, weil sie das Ungenügende einer objektivierenden Betrachtung der am Selbst haftenden Werte zeigt. Sie läßt sich leicht auch auf die sozialen Zentren übertragen. Völker, Staaten, Kirchen, Stände, Vereine usf. wollen „groß dastehen", rühmen sich ihrer Taten und der Leistungen ihrer Angehörigen, fordern Ehrerbietung für ihre Symbole. Es handelt sich dabei gewiß nicht nur um Mittel für die Durchführung ihrer Aufgaben, sondern um Selbst-Anschauung, Selbst-Genuß, der sich in jedem Einzelnen als einem Gliede der Gemeinschaft verwirklicht. Dieser erweist sich gerade dadurch der Gemeinschaft zugehörig, daß er sich in ihr geehrt und verletzt fühlt. Dann aber kommt es ihm nicht auf die Gemeinschaft als solche, sondern als seine an — er genießt sich in der Gemeinschaft, und so entsteht von neuem der eben geschilderte

Digitized by Google

Kreislauf: nicht mehr das Sein, sondern das Scheinen der Gemeinschaft im Auge Fremder, ja eigentlich der Widerschein dieses Scheinens im Gemeinschaftsglied wird wichtig — es entsteht die Eitelkeit der Verbände aller Art.

Das Ungenügen der objektiven Ansicht subjektiver Wertträger bedeutet nicht, daß diese Ansicht entbehrlich ist. Aber sie gewinnt ihre Wahrheit erst im Zusammen mit der gegensätzlichen.

42. Akt und Ich als Wertträger.

Die reine Subjektivität ist akthaft, sie zeigt diesen Charakter in zwei Stufen: als Einzel-Akt und als akthafte Akt-Einheit, als Ich (vgl. § 38). Der Akt ist subjektiv, wenn sich-erlebend; wir wissen, daß man nur in erweiterndem Gebrauch des Worts „Erlebnis" von „Akt-Erlebnis" reden darf. Es soll nun zuerst der Einzelakt, dann die akthafte Akt-Einheit als Wertträger ins Auge gefaßt werden. Dabei wird es sich nicht (wie beim Selbst) um Übertragung von Werten handeln, die auch Objekten zukommen können; denn die Objektivation ist gerade ausgeschlossen. Vielmehr müssen am Akthaften als solchem Werte besonderer Art aufgefunden werden. „Gut" und „Wert" sind freilich stets gegenständlich gedacht; aber diese Vergegenständlichung ist in unserem Falle der Sache äußerlich. Nicht im Wertnehmen des Aktes als solchen wird der Akt als Wertträger vergegenständlicht, sondern erst im Erkennen dieses Wertnehmens, da dieses, wie jedes Erkennen, die Gegenständlichkeit des Erkannten einschließt, auch wenn das dialektische Bewußtsein der Inadäquatheit dieser Vergegenständlichung vorhanden ist. Dann aber darf Akt und Wertnehmen des Aktes nicht getrennt, das Wertnehmen nicht als neuer auf den ersten Akt gerichteter Akt aufgefaßt werden, sondern beides muß in einem sich geben. Dem Akt als Akt, nicht dem im Akt Intendierten, nicht einer Umwandlung des Aktes muß der Wert zukommen. Ein solcher Wert läßt sich aufweisen. Der Akt als solcher, ganz abgesehen von seiner Art und von dem, worauf er sich richtet, kann f r e i sein oder u n f r e i; und er erlebt sich werthaft in seiner Freiheit, unwerthaft in unfreiem Gehindertsein. Es handelt sich hier um die unmittelbar erlebte oder besser sich erlebende Freiheit, um den tiefen Atemzug, um die Bewegung des Schwimmens, um

Digitized by Google

das freie Spiel des Leibes, um das Ausströmen des Gedankens. Auf der Vorstufe entspricht dem die ungehemmte organische Bewegung; sie ist aber nur „frei" in dem hier gemeinten Sinn, wenn ihr Akt-Bewußtsein untergelegt wird. Es handelt sich vorerst nur um die sich erlebende Freiheit, noch nicht um die Frage ihrer objektiven Realität oder um die Probleme, die aus dem Zusammentreffen der Freiheit mit der objektiven Bestimmtheit der Welt hervorgehen. Um diesen Freiheitsbegriff von anderen zu unterscheiden, die später, am Anfang der Ergetik, zu behandeln sind, werde von „Akt-Freiheit" geredet. Da dieser Wert am Akt-Vollzug als sich erlebendem, nicht am besonderen Akt-Gehalt haftet, fallen Wert und Gut hier sehr nahe zusammen: die Freiheit des Aktes als allgemeine ist der Wert, das Sich-Erleben dieser Freiheit im einzelnen Akte das Gut; das Gut ist also die einfache Realisation des Wertes. Das Sich-Erleben des Aktes darf nicht als Selbst-Erkenntnis des Ich mißdeutet werden, vielmehr ist von Vergegenständlichung des Aktes zu einem Teil des Selbst, damit auch von Erkenntnis, hier gar nicht die Rede. Ebenso wäre es falsch, das ursprüngliche Wertnehmen der Akt-Freiheit als „Genuß" zu bezeichnen. Im Genießen trenne ich mich vom Genossenen — Genießen meiner Phantasien, meiner Gedanken sagt daher etwas anderes als schlicht in ihnen leben. Auch die Akt-Freiheit mit Lust gleichzusetzen ist unzulässig. Zunächst haftet Lust ebenso am Erlebten wie am Akt des Erlebens, so daß Akt-Freiheit höchstens einer Lust-Art entspräche; dann aber wird mit dem Terminus „Lust" das Annehmlichkeits-Erlebnis von den inhaltlichen und akthaften Erlebnissen getrennt, während es hier gerade auf das Zusammenfallen von Akt-Erlebnis und Wert-Erlebnis ankommt. Damit ist nichts gegen Theorien gesagt, die alle Lust oder gewisse Arten der Lust auf Akt-Freiheit zurückführen; nur stehen solche Theorien hier nicht zur Diskussion.

Aber die Vereinzelung des Aktes ist Grenzfall — und zwar untere Grenze bewußten Lebens oder künstliche Loslösung der Einzelbewegung aus dem Ganzen. Das freudige Strampeln und Lallen des satten Säuglings mag wenigstens für das vermutete Erleben des Kindes dem freien Einzelakt nahe stehen, die Spielfreude schon gehört der Ich-Einheit zu als einer akthaften, ungehemmt tätigen. Der Gedanke, der „ungestört aus meiner Seele

Digitized by Google

will fließen" erlebt sich als zugehörig zu „meiner Seele", oder, wenn man das vergegenständlichende Bild auszuscheiden sucht: in ihm erlebt sich meine akthafte Denkeinheit frei und ungestört. In dem Akt erscheint die akthafte Ich-Einheit — oder in ihm tritt eine Hemmung auf, die von einem Widerstand in der ganzen Einheit gegen den einzelnen Akt zeugt. Man könnte von einem Frei-Einheits-Erlebnis und im Gegensatz dazu von einer Einheits-Hemmung reden, wobei auch hier Erleben und Wert bzw. Unwert nahe zusammenfallen. Auch hierbei handelt es sich noch um einheitliches Akt-Erleben, aber die bloße Akthaftigkeit wird doch leicht überschritten, besonders beim Unwert. Wenn die Freiheit eines Aktes gehemmt wird durch widerstrebende Einheitstendenzen, etwa das freie Spiel der Glieder durch eine sich meldende Ermüdung des Organismus oder die freie Phantasie durch kritisierende Gedanken, so beginnt zugleich eine Objektivierung: die müden Glieder oder die gedankliche Einheit treten als solche hervor, das Selbst wird bewußt, das Ich erweist sich als Prozeß des Selbst-Bewußt-Werdens. Das reine Frei-Einheits-Erlebnis ist ein seltener Grenzfall — wie die reine Akt-Freiheit Grenze oder Abstraktion ist: ein Moment des Prozesses ist für sich genommen.

Die Frei-Einheit kann nicht ohne Selbstbewußtsein dasein, aber sie kann noch weniger als einziges eigenwertiges Einheitsgut angesehen werden. Sie haftet an der bloßen Form des Ich, die Art der Erfüllung ist für sie gleichgültig; ja, geringer Gehalt ist der Einheit förderlich. Das primitive Subjekt, das entweder nur das eigene Selbst in sich lebendig fühlt, oder das eigene Selbst mit einem und nur einem übergeordneten Selbst schlicht in eins setzt, der naive Egoist oder der naiv Gläubige (sozial oder religiös Gläubige) hat unzweifelhaft die meiste Aussicht, diesen Wert zu verwirklichen. Der naiv Gläubige aber gerade deshalb, weil er nicht auf ihn eingestellt ist, sondern im Gegenteil sich einem Objektiven widerstandlos unterordnet. Der Egoist umgekehrt schwebt immer zwischen zwei Gefahren: entweder er richtet sein Augenmerk auf die Erhaltung seiner Einheit — dann gleitet sein Wertnehmen von dem Ich, dem in der Akt-Freiheit gegebenen, auf das Selbst ab, er stellt sich auf Gesundheit, Macht usf. ein, verliert seine Freiheit an die Sorge. Oder er wehrt sich gegen diesen Verlust, er will mit Stirner sich

Digitized by Google

nicht gewinnen, sondern genießen — dann opfert er die Einheit der Freiheit, zersetzt sein Ich und gelangt zum Nichts (auf das der „Einzige" seine Sache gestellt hatte).

43. Person als Wertträger.

Die formalen Werte, die zu Akt und Ich als sich vollziehenden gehören, sind für sich unvollständig; sie betreffen eine Seite eines Ganzen, das an sich immer auch eine andere, gegenständliche hat. Das Selbst andererseits ist Selbst nur als angeschautes Ich — d. h. als nicht voll vergegenständlicht. Bleibt es bei diesem Neben-Einander, so ist die Bewegung ziellos — zwischen leerer Freiheit und eitler Selbstanschauung pendelt sie hin und her. Das Ich muß, um sich wahrhaft zu gewinnen, sich von seinem Selbst auch trennen, es muß sein Selbst nicht nur anschauen, sondern beurteilen, d. h. aber sich mit einem überselbstischen Zentrum gleichsetzen, P e r s o n werden. Das Wort des R ü c k e r t s c h e n Brahmanen: „vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll" bleibt nur scheinbar in der Sphäre des Selbstwertes befangen. In dem „Bild" klingt gewiß die Spiegelung, die Selbst-Beschauung an — aber als „Bild des, der er werden s o l l", tritt es dem Selbst, wie es ist, gegenüber; das Bild wird Vorbild, das beschauende Ich mißt sich am Bilde, das zu ihm gehört und dem es selbst, so wie es ist, doch nicht gleicht. Als Person kann das Ich sich allen Zentren gleichsetzen, kann es nach Erweiterung über sich selbst hinaus streben. Die L e i b n i z i s c h e M o n a d e, die kraft ihres unveränderlichen Wesens das Welt-All spiegelt, stellt die Person mit den dafür unzulänglichen Mitteln des beherrschenden Denkens dar; Leibniz meint die wahre personale Bewegtheit, kann aber mit seinen Begriffen nur die scheinbare Bewegung eines im Grunde fertigen Gebildes ausdrücken. Da der Wert am Gut haftet und da der Sinn idealer Güter in ihrer Verwirklichung sich erfüllt, so erscheint die Person, die fähig ist, alle Wert-Zentren samt ihren Gütern in sich zu verwirklichen, als der wahre Wert-Träger; aber ihr eigener Wert wird dann abhängig von dem Werte dessen, was sie in sich verwirklicht. Es ergibt sich eine dialektische Bewegung zwischen personalen und überpersonalen Werten, die zu einem auch die Person noch in sich schließenden Wertganzen führt.

Digitized by Google

Person ist Bewegung des Ich von Entselbstung zu Verselbstung und umgekehrt; wertvolle Person hält das Gewonnene in ihrer sich immer mehr bereichernden Einheit fest, wertwidrige stößt alles Gewonnene als nicht sie selbst, als gleichgültig aus. Da wertvolle Person positiv ist, die Prävalenz des Positiven erkennt und anerkennt, so nimmt sie die Selbstwerte und die Aktwerte in sich auf. Aber die Selbstwerte sind nun nicht Werte eines nur angeschauten Selbst, sondern eines sich verwirklichenden. Wenn Goethe den bescheidenen „Lumpen" die Edlen gegenüberstellt, die sich der Tat freuen, so gilt die Freude des Edlen eben der Tat, nicht einem angeblich erreichten Sein, und man darf daran erinnern, daß „sich bescheiden" zugleich ein Ende des Strebens, der personalen Erhebung bedeutet. Wird das Bild des Selbst als zu verwirklichendes gewußt, so kann eine nur geglaubte oder vorgetäuschte Meinung anderer gar nichts mehr, ihre wirkliche Meinung aber nur Maßstab und Mahnung bedeuten. Der Selbstwert ist nun mit dem Aktwert verbunden, die Aktfreiheit und Frei-Einheit zeigen das Leben der Person in ihrer wahren Bewegung an, werden nicht als solche erstrebt.

Zugleich wird so das Verhältnis der leeren und der erfüllten Person zu ihren Erlebnissen deutlich. Jedes Erlebnis ist für die Person unersetzlich, kann nicht durch ein anderes vertreten werden, ist werthaft gesehen nicht fungibel. Diese umfassende, nichts ausschließende Positivität ist aber, so lange das Erlebnis nur Erlebnis bleibt, dadurch erkauft, daß die Erlebnisse nebeneinander stehen bleiben, daß zwischen ihnen keine Ordnung, kein Rangverhältnis sichtbar wird. Das Erlebnis ist nicht fungibel — aber der Erlebniswert kommt in gleicher, ununterscheidbarer Art jedem beliebigen erfüllten Erlebnis zu; er hat sein Kriterium nur im Erleben selbst, er ist unbestreitbar, aber er weist auch nicht über sich selbst hinaus. In ihm genießt das Wertzentrum sich selbst — aber indem es sich in jedem Erlebnis in gleicher Weise genießt, zerfällt es zugleich in die Erlebnisakte. Kommt das zum Bewußtsein, so führt es zur Nivellierung aller Werte, zur Vergleichgültigung der Wertunterschiede, damit aber zum Negativismus gegen Wertordnung, Werthöhe, Rangunterschiede. Der nie gestillte Reizhunger des „modernen" Menschen, der von Erlebnis zu Erlebnis eilt, schließlich aber, da

Digitized by Google

ein Erlebnis ist wie das andere, nichts mehr erlebt, beweist, daß dies keine bloße „Konstruktion" ist.

Es zeigt sich, daß in dem Werte der Person unterpersonale Werte enthalten sind; ebenso können, wie wir sahen, außerpersonale in die Person aufgenommen werden. Wie sich diese Werte verbinden, kann hier, wo es sich noch nicht um Systematik handelt, nicht untersucht werden. Es sei daher erlaubt, den Inbegriff der auf die Person bezogenen Werte kurz und ungenau als Personwert zusammenzufassen, ohne daß damit irgendwie entschieden werden soll, ob es sich um einen einheitlichen Wert, um ein Neben-Einander oder um ein System von Werten handelt.

Der Personwert ist mehr als nur daseiender Wert, da er die Person verbindet — in dem doppelten Sinne dieses Wortes: das die Person Verbindende ist zugleich das für die Person Verbindliche. Soweit die Person sich realisiert, schwindet der Widerstand gegen die Personwerte und gegen ihre Rangordnung, soweit also ist der Unterschied zwischen geltenden und nur daseienden Werten aufgehoben. Soweit aber die Person sich noch nicht realisiert hat, findet ein Widerstand der Teile gegen das Ganze statt — die Aktfreiheit des einzelnen Aktes soll dann gehemmt werden durch die Selbst-Einheit; so tritt mit der Person, mit der in ihr liegenden Rangverschiedenheit auch das Sollen hervor. Jede reale endliche Person ist ihrem Begriff nach sich realisierende; diese Selbst-Realisation gibt auch der Zeit Sinn. Mit der Selbst-Realisation braucht nicht der Gedanke des Fortschritts verbunden zu sein — schon die Tatsache des immer sich erneuernden Widerstands einzelner zeitlich hervortretender Akt-Antriebe gegen die Person-Einheit und Person-Höhe genügt, um die Person immer wieder vor ein Sollen zu stellen. Der geltende Personwert als ein unerfüllter wird Gegenstand des Sollens. Daß das Sollen an die Unvollkommenheit geknüpft bleibt, ist richtig; die ideale vollkommene Person würde den Unterschied von Sollen und Sein nicht mehr in sich tragen. Aber da diese Person nur als zeitlose ewige Bewegtheit denkbar wäre, hätte sie, wenn als seiend gedacht, einen Widerspruch in sich, der sich nicht mehr dialektisch lösen ließe, d. h. sie ist für uns nur entweder in Idealstellung denkbar oder im Symbol partialer Erreichung anschaubar, nicht als vollendet unserem Erkennen zu-

Digitized by Google

gänglich. Diese Aufnahme der Geltung und des Sollens in die Person weist nun zunächst über die Eigenperson, dann aber über die Selbstgenügsamkeit des Personwertes überhaupt hinaus.

Da ich mich als Person allen anderen Personen, die ich verstehe, gleichstelle, gilt ihr Personwert für mich ebenso gut wie mein eigener, wenn auch meine Stellung zu seiner Realisation eine andere ist. Als Person überschreitet das Ich sich selbst auch und gerade so, daß andere Personen in ihrer Eigenwertigkeit sichtbar werden. Diese Erweiterung des Personwertes auf alle Personen überhaupt ist aber nicht, wie man oft meint, die einzige Richtung, in der die Anerkennung des Wertes der Eigenperson über sich hinaus führt. Vielmehr: wenn der Person verbindliche Werte zukommen, so sind diese Werte in ihrer Eingeschlossenheit in die personale Aktivität nicht vollständig dargestellt. Ohne genauere Untersuchung war vorher nicht nur von Einheit, sondern auch von Höhe und Fülle der Person als von personalen Wertmaßstäben die Rede gewesen. In der Tat: mit der Einheit allein würde man nie über den abstrakten Wert „Frei-Einheit" hinauskommen, erst die Aufnahme anderer Wertrichtungen verbindet die Selbstwerte mit den Ichwerten. Käme es auf Fülle und Höhe nicht an, dann wäre die ganz primitive und in ihrer Enge befriedigte Person, die mangels der Gegebenheit von Höhenunterschieden keine Konflikte zwischen ihren Strebungen kännte, auch die eigentlich wertvolle — was unserem Werthalten evident widerstreitet. Fülle aber und Höhe setzen Wertmaßstäbe voraus, die von der Person-Einheit, der Frei-Einheit wie der Selbst-Einheit, verschieden sein müssen. Daß diese Wertmaßstäbe nicht nur der Person zugehörig sein können, läßt sich leicht zeigen. Was die Fülle betrifft, so kann es sich nicht um die Menge gleichgültig welcher Erlebnissefülle handeln, weil man sonst in die als unzureichend erkannte ausschließliche Werthaltung des Erlebnisses als solchen zurückfiele. Wird aber unter den Erlebnissen eine Scheidung verlangt, so muß diese an den Wert des Erlebten anknüpfen; denn die Fülle soll ja von Aktfreiheit und Frei-Einheit verschieden sein. Noch deutlicher ist, daß „Höhe" einen Höhenmaßstab voraussetzt, und daß dieser nicht rein personal sein kann, sondern mit der Fähigkeit der Person, objektive Werte an Gütern von bestimmter

Digitized by Google

Art wertzuhalten, d. h. von ihnen geleitet zu urteilen, zu wählen, zu handeln, zu lieben zusammenhängt. Auch in diesem Falle fehlen uns noch die Mittel zu genauerer Analyse. Sie ist an dieser Stelle auch nicht erforderlich, da es erst auf den allgemeinen Nachweis ankommt, daß die Höhe der Person von überpersonalen Wertmaßstäben abhängt. Unmittelbar deutlich wird das bei der intellektuellen Höhe — mag man an die kritische Schärfe der Wahrheits-Entscheidung, an den Umfang des geistigen Anteils, an die Fruchtbarkeit, Eigenart der sich neu bildenden Kombinationen denken.

Die Abhängigkeit des Personwertes von objektiven Werten zeigt sich in der Entwicklung der Person, da diese sich immer und notwendig an Arbeiten vollzieht, die überpersönlichen Zielen dienen. Auch die Gemeinschaft von Personen bedarf eines gemeinsamen Gutes, das außerhalb der beteiligten Personen liegt. Gewiß kann auch eine dritte Person oder die Ausgestaltung der Gemeinschaft selbst diese Stelle des Objektiv-Wertvollen einnehmen — aber dann ist jene Person in Gegenstandstellung gesetzt, die Gemeinschaftsform selbst sachlich gesehen. Personwert und Sachwert — es sei vorläufig erlaubt, den Sachwert dem Personwert gegenüberzustellen — zeigen sich als zu einem umfassenden Ganzen zusammenzugehörend. Rückblickend erkennen wir wesentliche Züge dieses Ganzen schon in der Struktur der Person selbst: die Herausstellung jeder Seite des Selbst, ihre Vergegenständlichung und die Wieder-Hineinziehung des Vergegenständlichten ist Setzung eines Sachpols in der Person — diese Bewegung gibt das Schema ab für ihr Verhalten im Wertganzen. Was hier zunächst umrißhaft sichtbar wird, muß nun deutlich auseinandergesetzt, in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt werden. Erst so gewinnt die allgemeine Wertlehre ihren Abschluß.

Digitized by Google

Fünftes Kapitel.

Wertganzes.

Erster Abschnitt.

Aufbau des Wertganzen.

44. Erkenntnis des Wertganzen.

Zu immer umfassenderen Ganzen ist die Axiotik aufgestiegen. Die objektivierende Betrachtung schon zeigte den Wert in den entscheidenden Fällen gebunden an eine Einheitsform, d. h. an die Zusammengehörigkeit der Teile einer Mannigfaltigkeit zu einem Ganzen (§ 30). Die Werthaltung dann gehörte als Akt zur akthaften Akt-Einheit, zur bewegten Ganzheit des Ich (§ 38), das sich als Selbst vergegenständlicht. Ich, Selbst und Person wurden weiter als Wert-Träger erkannt, die Doppelbeziehung des Wertes zu Wertzentrum und Wert-Träger wurde zu einer in sich zurücklaufenden Bewegung, mit der die Person als bewegte Ganzheit eng zusammenhängt. Aber nur scheinbar ist diese Bewegung in sich geschlossen; in Wahrheit ist die Person als Person nur möglich in einem Ganzen, das auch andere Wertzentren, das überpersonal geltende Werte enthält. Eng verbunden mit dieser Erweiterung ist eine andere: der einzelne Wert bildet zwar zunächst mit seiner Hauptklasse, seinem Gut und seinem Wertzentrum (oder seiner Klasse von Wertzentren) eine Einheit, aber es erwies sich dann, daß er stets mit anderen Werten zusammengehört; das Verhältnis von leitenden Werten und Gefolgewerten, von Eigenwerten und zugehörigen kausativen Werten zeigte sich, und schon bei der Theorie des Wertbeweises trat die Idee des teleologischen Systems aller Werte als eines Ganzen hervor (§ 22). Gerade dieses Verhältnis weist auf ein erkenntnistheoretisches Problem hin: die Geltung des einzelnen Wertes ist gestützt durch seine notwendige Stellung im Ganzen, aber dieses Ganze baut sich auf aus den einzelnen geltenden Werten nebst ihren Gütern und Wertzentren. Dieses Problem nun ist nicht auf das umfassende Wertsystem beschränkt, es tritt vielmehr überall hervor, wo ein Ganzes zur Erkenntnis gebracht werden, ja wo ein Ganzes bewußt erfaßt oder bewußt gestaltet werden soll.

Digitized by Google

Im Leben wie in der Wissenschaft vom Leben ist das Ganze das Erste und das Letzte; aber das Erste nur als ungestaltet und unerkannt, das Letzte nur als zu gestaltend und zu erkennend, als sich verwirklichend und nie verwirklicht. Die Mitte zwischen Erstem und Letztem, in der wir wirkend und erkennend leben, ist geteilt. Nur Einzelnes ist uns bewußt, wird von uns gestaltet. Vergeblich sucht man die Ursprünglichkeit des ganzen Lebens dadurch zu retten, daß man das Bewußtsein als Schmarotzer am Leben verurteilt oder, wenn man nicht verurteilen will, als bloßes „Epiphänomen" dem Leben gegenüberstellt; denn so gerade zerteilt man das Ganze am schneidendsten in bewußtloses Leben und lebloses Bewußtsein. Im tätigen Leben arbeiten wir stets an einem Besonderen, das wohl in sich ein Ganzes sein mag, dabei aber dem Lebensganzen gegenüber als Teil erscheint; in solcher Arbeit bauen wir uns selbst auf, aber wir gestalten uns immer nur, wir werden, wir sind nie Ganze — ja, gelänge es uns, uns zu vollenden, so wären wir Kunstwerke, nicht mehr lebendige Menschen. Unser tätiges Leben besteht aus einzelnen Handlungen, aber sie sind unsere Handlungen nur, weil von unserer Ganzheit geformt und auf Lebensganze zielend. Auch unser Erkennnen des Lebens auf allen seinen Stufen, als biologisches, historisches, lebengebundenes muß vereinzeln; aber von Anfang an strebt es dem Lebensganzen zu, das es als Erkennen des Lebens voraussetzt.

Baut man ein Ganzes aus Teilen auf, so erscheint das Ganze als sekundär; aber ohne einen solchen Aufbau von den Teilen her wird es nicht deutlich erkannt. Das gilt nicht nur dann, wenn die Teile bloß Teile sind, sondern auch, wenn man die Teile als eigene Ganzheiten anerkennt. Entsprechend wiederum im Handeln: wir können jeweils nur ein Einzelnes ausführen, müssen uns streng darauf beschränken, um es gut auszuführen. Aber seine Bedeutung gewinnt das Getane nur, wenn es im Hinblick auf das Ganze getan wird. Erst wenn man das Problem des Ganzen in dieser doppelten Form, als Problem des Tuns und des Erkennens stellt, wird man (auch hier durch Teilung hindurch zum Ganzen strebend) dazu geführt, einzusehen, daß die Bewegung des Erkennens der Bewegung des Lebens genau entspricht. In der Selbstgestaltung und Selbsterkenntnis der Person wird diese Entsprechung zur Einheit. Es ist der Person

Digitized by Google

selbst eigen, sich durch Selbstentäußerung zur individuellen Person als einem einmaligen und doch auf ein Allgemeingültiges gerichteten Ganzen zu entwickeln — und die Erkenntnis der Person ist zugleich Nachzeichnung und Vorzeichnung dieses Weges. Die Person wird erkannt als besonderes Streben nach überpersönlichen Zentren — weil sie wesentlich dieses Streben ist. In doppelter Richtung weist die Person über sich hinaus: sie mißt sich an Werten und Gütern, die im Gegensatz zu jeder personalen Wirklichkeit „ideal" oder „unwirklich" erscheinen, und sie entwickelt sich real an der Ausgestaltung einer Umwelt, an „Sachen", die zugleich ihre Bewährungen sind. Beides hängt zusammen: die idealen Güter werden verwirklicht in Sachgütern. Nicht zufällig bedeutet „Sache" sowohl das Unterpersönliche, das der Person dient, wie das Überpersönliche, das ihr Tun normiert. Diese zwiefache „Sachlichkeit" muß mit der Person zusammen genommen werden, um das Wertganze zu erreichen. Die objektive und die subjektive Ansicht des Wertes ist zu vereinigen, oder besser, weil weniger mit dem Anschein einer willkürlichen Zielsetzung gesagt: die beiden Ansichten erweisen sich als in einem Ganzen vereint. Die trennende Betrachtung ist deshalb nicht überflüssig. Hier wie überall gilt, daß die dialektische Verbindung nur mit Hilfe schlicht logischer Trennung wissenschaftlich fruchtbar vollzogen werden kann, wie auch das persönliche Leben nur dann ein wahres gegliedertes Ganzes wird, wenn jede der Aufgaben und Richtungen für sich mit voller Hingabe verwirklicht ist.

Es soll nun zuerst die Struktur des Wertganzen allgemein untersucht werden, während im folgenden Abschnitt die Arten und Stufen des Wertganzen abzuleiten sind. Die erste Aufgabe ist so zu lösen, daß zunächst das sachliche Ganze, wie es sich der Auffassung als unwirkliches, obwohl an Wirklichem sichtbares Sinnganzes bietet, zum Gegenstand genommen wird. Das so isolierte Sinnganze ist anscheinend als fertiges, ruhendes Gebilde da, es erscheint abgeschlossen wie eine Sache. Aber es erweist sich als zugehörig zu einer Wertbewegung, in die die Person eintritt. Dieses zweite Ganze ist ebenfalls Sinnganzes, aber bewegtes und wirkliches. Ihm gilt die zweite Untersuchung.

Digitized by Google

45. Das ruhende Sinngebilde.

Im Leben geht der Sinn dem Wert voraus, und da der reale Vorgang des Erkennens zum Leben gehört, so hat der Sinn auch im Erkennen genetische Priorität (vgl. § 7). Aber um als besonderer Sinn bestimmter Art erkannt zu werden, ist das Bekanntsein von einzelnen Werten nötig: der Wert und das Gut haben logische Priorität vor dem Sinn. Als sinnhaft tritt uns jeder Organismus, tritt uns jedes Produkt menschlichen Schaffens, Gerät, Gebäude, Sitte, Gesetz, Schriftwerk, gesprochener Satz usf. entgegen. Dieser Sinn ist nicht notwendig verstandener Sinn, er ist in der Regel nicht auf e i n e n Wert allein bezogen, er ist nicht notwendig Gut. Auch die unverstandene Inschrift in etruskischer Sprache, auch die Rede Ciceros, die zugleich politisch, juristisch, rhetorisch gewürdigt werden muß, auch das falsche Urteil, das „perpetuum mobile", an dem nur noch das berüchtigte sich selbst bewegende Häkchen fehlt, haben Sinn. Wohl schwankt der Sprachgebrauch; man sagt von einer verfehlten Unternehmung, sie habe „keinen Sinn" gehabt, und meint „keinen positiven, berechtigten Sinn" — aber die Wissenschaft muß in solchen Fällen die Bedeutung festlegen, daher wir (wie schon § 7 geschehen) jedes Ganze, das durch Wertbeziehungen geeinigt ist, „sinnhaft" nennen und davon das „positiv Sinnhafte" als besonderen Fall unterscheiden. Die Wertbeziehung dessen, was sich als sinnhaft aufdrängt, wird nicht als ihm willkürlich beigelegt gedacht, wie wir in Wolken Gestalten hineinsehen, sondern als ihm zukommend. Gerade an dem Falle wird das deutlich, in dem wir das Vorhandensein eines uns unbekannten Sinnes erkennen. Es braucht dabei nicht einmal die Art des zusammenhaltenden Wertes bekannt zu sein: man kann zweifeln, ob eine ausgegrabene Tonfigur ein Kultgegenstand oder ein Kinderspielzeug gewesen ist.

Der Sinn eines realen Ganzen ist auf Realität bezogen, aber er ist von der Realität des Sinngebildes verschieden. Das läßt sich schon daran erkennen, daß verschiedene reale Gebilde denselben Sinn haben können, z. B. die vielen Exemplare eines Druckwerkes, die Übersetzungen einer Urkunde in verschiedene Sprachen, alle Erkenntnisvorgänge, die denselben mathematischen Satz meinen. In dieser Abgelöstheit von den zugehörigen

Digitized by Google

Realitäten gedacht heiße der Sinn „ideal er Sinn". Auch der ideale Sinn kann auf eine Wertmehrheit bezogen, auch er kann wertwidrig sein; dem unbekannten Sinn eines Sinngebildes entspricht ein idealer Sinn, der nur „an sich" ist, nicht für den Erkennenden, der vom Erkennenden nur als unbekannter intendiert wird, ähnlich dem „x" in einer Gleichung. Auf diesen idealen Sinn ist das Verstehen des Sinngebildes gerichtet, er kann erreicht oder verfehlt werden. Bei diesem Verstehen ist der Erkennende geleitet von den Werten, auf die er das Sinngebilde zu beziehen sucht; von ihnen her ergreift er zunächst die ihnen in einem bestimmten Fall entsprechenden idealen Güter, die selbst Sinngebilde sind, und vergleicht damit den ihm aufgegebenen Fall. Schon dieses Verfahren zeigt, daß die Idealität des Sinnes nicht bloßen Gegensatz zur sinntragenden Realität bedeutet[1]. Auch ist nicht erst der Sinn, der auch wertwidrig sein kann, auf Realität bezogen, sondern schon das ihm logisch primäre, obwohl genetisch sekundäre ideale Gut, das immer positiven Sinn hat. Das ideale positive Sinngebilde, die wahre wissenschaftliche Theorie z. B. oder der reine vollendete ästhetische Sinn eines Kunstwerkes enthält stets aus der Wirklichkeit aufgenommene, wenn auch ihren realen Zusammenhängen enthobene Momente: ideales Gut, ideales positives Sinngebilde ist nicht der reine Wert, auch nicht etwas vom reinen Wert allein her Konstruierbares, sondern es zieht seinen Inhalt, der gemäß dem allgemeinen Utraquismus zum Wertträger gehört (§ 30), aus dem relativ zu diesem Werte Wertfremden.

Der Utraquismus läßt sich auf alles Sinnhafte ausdehnen. Dabei verliert allerdings das „Sinnfremde" seine Sinnfremdheit, indem er in den Sinn aufgenommen wird; und wenn man vom Sinn als dem Primären ausgeht, dann erscheint die Sinnfremdheit des Aufgenommenen als Folge einer künstlichen Zertrennung. Aber das ändert sich, wenn man das Sinngebilde als Erzeugnis einer sinnverwirklichenden Tätigkeit auffaßt. Ver-

[1] Mit diesen Problemen hat Emil Lask gerungen und diesem Ringen energischen Ausdruck gegeben. Sein früher Tod hat ihn gehindert, zur dialektischen Lösung durchzudringen, aber die Bedeutung seines Denkens wird dadurch nicht gemindert. Vgl. besonders: Gesammelte Schriften, herausgegeben von Eugen Herrigel III (Nachlaß) S. 59—136 (1924). Dazu Herrigel: Emil Lasks Wertsystem Logos 12, 100 (1923) und meine Besprechung der Gesammelten Schriften, Kantstudien 29, 482 (1925).

Digitized by Google

wirklichung des Sinns kann wiederum zwei verschiedene Bedeutungen haben: entweder meint man die Realisation des „an sich" vorhandenen Sinnes im Bewußtsein eines Verstehenden oder die erste Erzeugung des Sinngebildes selbst. Die Realisation des vorhandenen Sinnes im Verstehen hat das Gebilde vor sich: alle Teile sind als wertbezogen vorausgesetzt; wo fremder „Stoff" sich der Einheit widersetzt, da ist das ein Zeichen entweder von fehlendem Verständnis oder von Mängeln der Sinn-Einheit. Anders wenn ein Sinn erstmalig realisiert werden soll. Der ideale Sinn etwa des Kunstwerkes, der Theorie ist dann dem Künstler oder Forscher als etwas gegeben, was für sich noch unvollkommen ist, was über seine bloße Idealität hinaus zur Realisation strebt. Das scheint zunächst rätselhaft. Wenn es auf den idealen Sinn allein ankommt, dann erscheint seine Realisation als etwas Äußerliches — und es ist nur eine soziale Verpflichtung, die den Künstler dazu führt, sein Werk aus sich herauszustellen, statt es rein im Geiste zu genießen. Aber Ulrik Brendel (in Ibsens Rosmersholm), der zeitlebens so gedacht hat, findet, als er seinen inneren Reichtum endlich aus sich herausstellen will, daß der Schatz in Staub zerfällt, daß die herrlichen Werke Illusionen waren. Die Entäußerung des idealen Sinnes in die Realität ist dem Sinn als solchem wesentlich. Da er Realität in sich aufnehmen muß, um Sinngebilde zu sein, so bedarf er auch der Realisation, um sich dieser Realität zu versichern. Es ist dem Inneren wesentlich, sich zum Äußeren zu gestalten, wie Hegel stets von neuem einschärft. Damit aber führt das ruhende Wertganze, das Sinngebilde, zum bewegten, nur dialektisch denkbaren über.

Um der Klarheit der Darstellung willen wurden als Beispiele ruhender Sinnganzer nur Erzeugnisse des Menschen benutzt. Es ist sehr wohl möglich, auch eine Pflanze, ein Tier, ein Menschenleben so zu betrachten. Alles Lebendige mit seiner Umwelt, in die es sich einpaßt, die Blumen und das sie befruchtende Insekt, der Baum mit dem Felsen, den seine Wurzeln umklammern, mit der herrschenden Windrichtung, die seinen Zweigen die Gestalt gegeben hat, tritt uns als Sinnganzes entgegen[1]. Aber dabei und erst recht, wenn nach dem Sinn eines abgeschlossenen mensch-

[1] Vgl. dazu Jakob von Uexküll: Der Organismus und die Umwelt. In: Driesch und Woltereck: Das Lebensproblem, Leipzig 1931, besonders S. 220 f.

Digitized by Google

lichen Lebens gefragt wird, tritt das Inadäquate dieser statischen Betrachtungsweise noch entschiedener hervor.

46. Das bewegte Wertganze.

Das ruhende ideale Sinngebilde realisiert sich im Verstandenwerden und im Geschaffenwerden; in beiden Fällen erweist es sich als einer Bewegung angehörig. Das ist zuerst für das Verstandenwerden zu zeigen, bei dem es bestritten werden könnte. Verstehen ist wie jede Kontemplation eine Verhaltensweise, die an dem, worauf sie sich richtet, nichts ändern will, vielmehr es rein, wie es ist, aufnehmen. Die Aktivität auch des kontemplativen Verhaltens scheint nur Störungen des Aufnehmens abzuwehren, gleichsam den Spiegel zu reinigen, damit das Sinngebilde sich fleckenlos zeige. Aber um einen Sinn zu erfassen, muß die Fähigkeit, ihn aufzunehmen, angelegt und ausgebildet sein. Nur wer „Sinn für etwas" hat, versteht seinen Sinn. Dieser aktive Gebrauch des Wortes „Sinn" spricht einen tiefen Zusammenhang aus, wie denn in vielen Fällen der Doppelsinn eines Wortes einen guten Sinn hat. Durch den aktiven „Sinn für" wird jeweils auch der aktualisierte „Sinn von" geändert, obwohl er der kontemplativen Absicht gemäß derselbe bleiben sollte. Der Sinn eines Kunstwerkes, eines Gesetzes ist als idealer einer und derselbe, so oft und von so Verschiedenen es auch aufgefaßt wird; und doch wissen wir, daß jede Generation die alten Kunstwerke neu sieht, daß mit jeder Änderung der Lebensverhältnisse und der realen Werthaltungen die Deutung der Gesetze sich ändert. Der zeitlose Sinn bleibt Norm dieser Bewegungen; aber indem er in die Bewegung einer ob auch nur kontemplativen Realisation eintritt, unterliegt er der Dialektik der Bewegung. Diese Dialektik zeigt sich vom zeitlosen Sinn her durch sein Abhängigwerden von der Zeit an, erweist sich aber, wenn man von der Bewegung ausgeht, als notwendiges Enthaltensein des Gegenteils der Bewegung, des Unbewegten, Gleichbleibenden in der Bewegung selbst. Es muß nun zuerst die allgemeine Dialektik der Bewegung, dann der besondere Fall der Wertbewegung dargestellt werden, ehe die Struktur des bewegten Wertganzen deutlich werden kann.

Für die Bewegung im allgemeinen ist an Bekanntestes nur zu erinnern. Der sie zuerst, im Gegensatz zu der eleatischen Be-

Digitized by Google

hauptung ihrer Undenkbarkeit, als Wesen des Alls hinstellte, Heraklit, normierte sie zugleich an dem Logos, dem Gesetz, das nie überschritten wird. Seither gibt es keine Theorie der Bewegung, die diese nicht an ein Unbewegtes bände. Deutlich ist das bei allen, die räumliche Bewegung als die einzig wahre ansehen oder die sich auf Räumliches beschränken: die letzten Teile des Bewegten, der Raum, die Bewegungsgesetze — alles dies ist der Änderung entzogen. Wo dagegen nach dem Vorgang des Aristoteles, die organische Entwicklung Vorbild ist, da wird die „formende Form" als das betrachtet, was die Geschehnisse verbindet. Die beiden Theorie-Gattungen haben entgegengesetzte Schwierigkeiten zu überwinden: für die erste, die wir am besten „physikalisch" nennen, wird die Änderung gleichgültig — es verschieben sich nur Stellungen; für die zweite, die „organische", wird es schwer, das genau festzustellen, was sich erhält. Die physikalische Theorie ist schlicht logisch, aber sie erreicht das echte Geschehen nicht; die „organische" ist auf das Geschehen gerichtet, aber sie gerät in Gefahr, die feste Einheit zu verlieren. Der Schrecken, der viele Biologen ergriff, als die Konstanz der Arten aufgegeben werden mußte, ist wohl zu verstehen. Am ernstesten spürt der Historiker den Widerstreit, wenn er die Einheit eines Gegenstands abgrenzen oder die Einheit eines Geschehens bestimmen will. Wann beginnt „das deutsche Volk" als solches zu existieren? Sind die Neu-Griechen, die Byzantiner und die Alt-Griechen eine Einheit, so daß von einer griechischen Geschichte zu reden ist? Allgemeiner: ist die Einheit eines Volkes an Einheit des Blutes, der Sprache, der Kultur oder an Kontinuität staatlicher Bildungen gebunden? Es scheint die Entscheidung zu erleichtern, wenn von dem konkreten Ganzen, das sich immer wandelt, zu den gesondert herausgehobenen Momenten als einheitbildenden übergegangen wird. Aber die Momente selbst sind wandelbar und es ist nicht ohne Willkür zu bestimmen, wie groß die Wandlung z. B. der Sprache sein darf, damit noch Einheit angenommen werden kann. In die vereinheitlichenden Begriffe der Geschichte tritt die geschichtliche Bewegung herein.

Wertbewegung ist, wie gezeigt wurde, in jedem Verstehen, jeder Kontemplation enthalten; deutlicher noch und einfacher tritt sie hervor, wenn der Akt selbst auf Realisierung eines

Digitized by Google

idealen Gutes gerichtet ist. Von diesem Falle werde daher ausgegangen; die Verallgemeinerung wird dann nicht schwierig sein. Das ideale Gut, z. B. die gerechtere Gemeinschaftsordnung oder die bestimmten Erkenntnisse, auf die die Forschung sich richtet, oder der Plan eines Bauwerks erscheint zunächst als das die Bewegung Vereinheitlichende, als das Feste. Aber die Gemeinschaftsordnung bestimmt sich erst in den sie durchsetzenden politischen Kämpfen, die Ergebnisse der Forschung entstehen in der Forschung, in deren Verlauf sich sogar die Fragestellung erst klärt, der Bauplan wird während des Bauens geändert und in die Einzelheiten durchgeführt. Keineswegs tritt ein ideales Gut unverändert in die Wirklichkeit ein, auch ist die Änderung nicht etwa nur Verlust der idealen Vollendung, sondern die in das ideale Gut bereits allgemein aufgenommenen inhaltlichen Momente, die dem Wirklichen entstammen, werden erst in der Ausführung konkret; im günstigen Fall ist der ideale Sinn des erreichten Gutes dem Geforderten näher als der nur gedachte Plan war. Wohl läßt sich ein realisiertes Ideal in jedem Falle denken, hinter dem die crreichte Gestaltung stets zurückbleibt. Aber sofern dies ein konkretes Ideal ist, erscheint es selbst erst in der Gestaltung und erweist sie als unvollkommen; wenn es dagegen mit dem der Gestaltung vorausgehenden idealen Plan gleichgesetzt wird, bleibt es ein Schema, das durch vage Phantasie höchstens scheinbar ausgefüllt ist. Unverändert also besteht nicht das Gut, sondern nur die normierende, das Gut des Wertes kennzeichnende Einheitsform. Diese Einheitsform jedoch (z. B. die Einheit von Entschluß und sittlicher Einsicht oder von Gehalt und Gestalt im Kunstwerk) ist nur auf einen isolierten Wert bezogen, während das ideale positive Sinngebilde, das der Wertbewegung zugrundeliegt, stets mehrere Wertrichtungen verwirklicht, z. B. eine Gemeinschaftsordnung, die sittliche Handlungen fordert und benutzt, ein Kunstwerk, das einen bestimmten Lebensgehalt zur ästhetischen Einheitsform gestaltet. Wohl bleiben die Werte als solche und ihre formalen Eigenschaften bestehen; aber diese „Formen" erweisen sich als bloße Beziehungen, und es handelt sich nicht darum, sie irgendwie, sondern an bestimmtem Gehalt und bestimmter Stelle zu verwirklichen. Nicht irgend etwas Sittliches, Wahres, Angenehmes soll erzeugt werden, sondern ein bestimmter Konflikt ist sittlich zu lösen, be-

Digitized by Google

stimmte Gegenstände sind zu erforschen, der nächste Tag ist angenehm auszufüllen. Bliebe dabei das Gut in seiner Gestalt unverändert, so wäre das Verwirklichen mindestens im Sinne des diesem Gute entsprechenden Wertes wertgleichgültig; wäre das Bild im Geiste des Malers vollkommen da, so hätte die Ausführung nur noch außerästhetische, etwa soziale Bedeutung. Aber das ist auf keinem Gebiet je der Fall. Das Verwirklichen eines Gutes gleicht nicht dem Verfahren eines primitiven Malers, der jedes Stück seiner Tafel nach der Vorzeichnung zu Ende zu bringen meint, so daß weißer Grund neben vollendeten Teilen steht, sondern dem eines Künstlers des späteren, im engeren Sinne „malerischen" Stils, der das Ganze anlegt und die Teile aus dem Ganzen heraus, wie es sich verwirklicht, erst entwickelt.

Genauer erkennt man die Wertbewegung, wenn man sich erinnert, daß das ideale Sinngebilde bereits eine doppelte Beziehung zur Wirklichkeit hat: einerseits hat es inhaltliche, der Wirklichkeit entnommene Momente in sein ideales Sein aufgenommen, andererseits soll es realisiert, d. h. in den Zusammenhang der einen Wirklichkeit aufgenommen werden. Durch die Existenzart unterscheidet sich ideales und realisiertes Gut, unterscheiden sich ferner verschiedene Arten der Realisation und der realisierten Güter. Durch die Art der aufgenommenen Momente aber unterscheiden sich die Güter verschiedener Werte, insbesondere auch der einander nahestehenden Werte, die zu einem Wertgebiet gehören. So ist in dem Gute, das K a n t als das sittliche auszeichnet, und das wir später als sittliches Zentralgut genauer betrachten werden, in der gutwilligen Handlung, sittliche Einsicht und sittlicher Entschluß aber kein bestimmtes Ziel und keine Rücksicht auf die dauernde Eigenart des Handelnden enthalten, während in der sittlichen Gemeinschaftsordnung das erste, im sittlichen (tugendhaften) Charakter das zweite mitgesetzt ist. Vergleichbar ist das der D i m e n s i o n physikalischer Größen. Diese Dimension enthält ein Schema des Verhältnisses der Wirklichkeitsmomente im Begriff. Die verschieden dimensionalen Größen Geschwindigkeit (s. t^{-1}) und Beschleunigung (s. t^{-2}) enthalten z. B. dieselben Wirklichkeitsmomente in verschiedener Beziehung aufeinander. Nur Größen gleicher Dimension können unmittelbar miteinander verglichen werden. An diese allgemeinen Verhältnisse und nur an sie soll erinnert

Digitized by Google

werden, wenn die Gesamtheit der ins Gut aufgenommenen Momente mit ihren bestimmten Beziehungen als Dimension des Gutes bezeichnet wird. Die Dimension ist dem Gut und dem Übel, dem idealen und dem realisierten Gut, sofern dieses als Gut nur eines Wertes betrachtet wird, gemeinsam, ebenso wie die Geschwindigkeit, die in einer rein theoretischen Rechnung auftritt und die reale, gemessene Geschwindigkeit einer Kanonenkugel in dem Augenblick, in dem sie das Rohr verläßt, dieselbe Dimension haben. Aber Dimensionen der Güter sind nicht auf quantitative Formeln zu bringen, und die Reduktion der Dimension auf letzte Momente macht bei Gütern ganz andere Schwierigkeiten als bei physikalischen Größen; ja es ist fraglich, ob sie immer möglich ist. Obwohl der Begriff „Dimension" dem beherrschenden Anteil des Werterkennens zugehört, wird seine Anwendung doch dadurch beeinflußt, daß Wert-Erkennen wesentlich verstehend ist, d. h. daß die Irrationalität hier in die Erkenntnisakte eindringt. Realisierte Güter sind im allgemeinen nicht Güter nur eines Wertes, daher ihre Dimension nicht einfach und eindeutig bestimmbar ist. Ihre Betrachtung unter nur einem Wert ist Heraushebung eines Moments der Voll-Realität; die idealen Güter werden der Realität um so eher gerecht, je dimensionsreicher sie sind. Diese Zusammenhänge zeigen, auch wenn man von der Realisation noch absieht, eine innere Verbundenheit der idealen Güter und der Werte an, die in der Systematik darzustellen ist: das System enthält eine ideale Wertbewegung in sich.

Von der Dimension zu unterscheiden ist die Seinsart, der das Gut angehört. Das allgemeinste Sein[1] kommt jedem denkbaren Gegenstande zu, dem idealen wie dem realen, es bedeutet: Gegenstand des Denkens sein. Im Unterschiede von diesem allgemeinsten Sein bezeichnen wir jede Zugehörigkeit zu einem bestimmten Zusammenhang als „Existenz". Schon das ideale Gut hat, als in Aufgabenstellung gebbar, eine Art der Existenz, erst das vollrealisierte hat, in aller seiner Fülle genommen, reale Existenz. Wie der Eigenschaft (z. B. blau), die in einem blauen „Sehding" enthalten ist, so kann man auch dem Gut eines Wertes, das sich aus einem konkreten Gut durch Be-

[1] Vgl. dazu mein Buch: Voraussetzungen und Ziele des Erkennens (1908) S. 288 ff. (§ 18).

Digitized by Google

trachtung herauslösen läßt, „reale Inexistenz" zuschreiben. Auch den Arten der Realisation, dem Verstehen etwa oder dem Schaffen eines sinntragenden Gebildes, kommen verschiedene Existenzarten zu.

Jedem der beiden unterschiedenen Begriffe entspricht eine doppelte Bewegung, der Dimension Erfüllung und Zurückführung, der Existenzart Verwirklichung und Idealbildung. Die Dimension gehört zum Begriff, die ihr entsprechenden Bewegungen gehören daher zunächst zur Erkenntnis des Begriffs. Vom Sinn einer Wirklichkeit, z. B. einer konkreten Handlung steigt man auf zu ihren Maßstäben, so in ethischer Hinsicht zuletzt zum zentralen des Entschlusses. Umgekehrt: die Einsicht, mit der der Entschluß übereinstimmen soll, sieht doch etwas ein, ein bestimmtes sittliches Ziel; da dieses Ziel nicht mit dem Zentralwert gesetzt ist, zeigt sich die Notwendigkeit dimensional reicherer, erfüllterer Hauptklassen und zugehöriger Werte. Das gehört zunächst zu der vorher erwähnten idealen Bewegtheit des Systems. Aber Wert-Erkenntnis bildet ebenso ein Moment der realen Wertbewegung, die beiden Richtungen dimensionaler Bewegung sind auch in dieser enthalten. Die Zurückführung auf den ethischen Zentralwert ist eng verbunden mit Gerechtigkeit gegen das Verhalten verschieden eingestellter Menschen, daher mit der Erweiterung des ethischen Gemeinschaftslebens. Umgekehrt der Übergang zu dimensional erfüllteren Gütern bedeutet zugleich Öffnung der konkreten sittlichen Welt, Einsicht in die Bedeutung des Historischen, Wirken an der gegebenen Stelle. Es ist kein Zufall, daß der Zurückführung im 18. Jahrhundert die Erfüllung im neunzehnten folgte. Das Beispiel genüge, da im übrigen die Bewegungen gemäß den Wert-Arten verschiedene Gestalt gewinnen. Verwirklichung und Idealbildung sind unmittelbar auf die Realisation der Werte bezogen, aber sie schließen Momente der Wert-Erkenntnis in sich; denn die Wirklichkeit tritt uns hier als eine nach Werten zu gestaltende gegenüber.

Das bewegte Wertganze als Realisation der Werte schließt nun eine Bewegung zwischen verschiedenen Existenzarten, schließt Objektivierung und Subjektivierung, schließt Idealisierung ebenso wie Realisierung in sich. Das läßt sich an dieser Stelle am

Digitized by Google

leichtesten von der Person her einsehen, da Person als solche dialektische Bewegung zwischen Selbstischem und Überselbstischem ist. Die Erhebung des Selbst zur Person fordert, wie früher (§ 43) gezeigt wurde, Vergegenständlichung alles dessen, was zum Ich gehört, ebenso wie „Ver-Ichung" (dieser Ausdruck sei hier gestattet) des objektiv Geltenden. Das Zentrum der Person soll sich mit überselbstischen, überindividuellen Zentren in eins setzen; die Person wird wertvolle Person nur, wenn sie überpersonal geltende Werte verwirklicht. So stehen auch hier (wie bei der Dimension) die Bewegungsrichtungen in einer notwendigen Beziehung zueinander, keine ist entbehrlich, keine der anderen vorzuziehen. Die Person soll auf Überpersönliches gerichtet sein, soll sich hingeben — nur dadurch bildet sie sich zur wertvollen Person aus. Das aber ist nur möglich, wenn die Person, so sehr sie ein Ganzes ist, doch zugleich einem umfassenderen Ganzen angehört, das überpersonal geltende Güter enthält. Dann aber müssen zu diesem Ganzen nicht nur andere Personen, sondern auch Wertzentren überpersönlicher Art gehören. Eine genauere Betrachtung (die später erfolgen soll) würde zeigen, daß zwei Arten solcher Wertzentren, soziale und ideale, in dem Ganzen enthalten sein müssen.

Die Wert-Bewegung auf personaler Stufe ist Wert-Arbeit — es zeigt sich, daß die „Ergetik" kein äußerer Anhang zur Wertwissenschaft ist, sondern ihr als immanenter Teil angehört, weil sich das Wertganze in der personalen Arbeit bildet. Die Arbeit ist zeitlich, aber als auf die Zukunft gerichtet hat sie zugleich den Sinn, das Verfließen der Zeit zu überwinden, indem sie entweder die Zeitmomente zur Einheit zwingt oder ihre Flucht an Überzeitliches bindet. Dieser Satz steht vorläufig und noch ungeklärt da; erst die Ergetik kann Klärung bringen, da erst dort die Zeit Gegenstand der Untersuchung wird. Doch sind die zwei in dem Satze unterschiedenen Arten der Zeit-Überwindung noch etwas genauer zu bestimmen. Die eine vollzieht sich ganz in der Zeit, sie ist darum auch selbst zeitlich, sie erreicht nur Dauer. So halten wir wertvolle Erlebnisse in treuem Gedenken fest, so arbeiten wir für die Zukunft unserer Familie, unseres Volkes, so sorgen wir für den Bestand eines Bauwerkes. Die zugehörigen Wertzentren sind personal oder, wenn über-

Digitized by Google

personal, dann sozial, d. h. jedenfalls wirklich. Die andere Art der Zeitüberwindung verbindet die Gegenwart unmittelbar mit Überzeitlichem. Das geschieht z. B. in der Erwerbung einer Erkenntnis rein um ihrer selbst willen, in der Anschauung des Schönen. In diesen Fällen ist das gemeinte Gut ideal; die Wirklichkeit kommt nur als Anlaß, als den idealen Sinn vermittelnd in Betracht. Ideal ist auch das Wertzentrum, dem die Person in diesem zeitüberwindenden Akte sich gleichsetzt. Diese beiden Arten sind dialektisch verbunden: „dauern" kann ja nicht die zeitlich wechselnde Vollwirklichkeit als solche, sondern nur als in ihrem Wechsel den gleichen werthaften Sinn tragend. Ein Bauwerk erhalten, heißt nicht, jeden Teil konservieren, sondern den durch Naturprozesse zerstörten Teil so ergänzen, daß die Schönheit des Werkes erhalten bleibt. Aber damit tritt Zeitliches in das ideale Gut selbst ein; nie läßt sich wirklich der frühere Zustand erhalten. Ja selbst wenn das äußerlich möglich wäre — die Beschauer, von denen die Gestalt als Gestalt wahrgenommen, erlebt, wertgehalten werden soll, wären andere geworden. Nur der Ansatz dieser Dialektik ist hier zu geben und er ist zu ergänzen durch den Ansatz einer zweiten mit ihr eng verbundenen, der Dialektik zwischen Selbstgestaltung der Person und Gestaltung einer ihr gegenüberstehenden Güterwelt. Man kann „äußere" und „innere" Güter in bezug auf die Person unterscheiden, wobei z. B. die Wissenschaft als ideales Ganzes wie als realisierte Näherung an dieses ideale Ganze zu den äußeren Gütern gehört, die Erkenntnis bestimmter wissenschaftlicher Wahrheiten dagegen zu den inneren. Es muß also die traditionell naheliegende Höherwertung der inneren Güter hier jedenfalls ferngehalten werden. Das Wertganze stellt sich einerseits dar als ein Inbegriff äußerer Güter, zu denen auch die Personen gehören, wenn sie als Selbste vergegenständlicht werden (wie sie etwa in Biographien erscheinen); es läßt sich andererseits als von der Person wertgenommen, als inneres gleichsam ins Erleben zurückversetzen. Aber weder in der einen noch in der anderen Form ist es wahrhaft ein Ganzes. Die Wissenschaft ohne den erkennenden Geist hörte auf, Wissenschaft zu sein, ihr Inhalt wäre dann lediglich gleichgültiger objektiver Bestand. Das wertgerichtete Erleben der Güter setzt diese Güter als zu erlebende voraus, ist auf sie gerichtet.

Digitized by Google

Durch die Lehre vom Wertganzen weist die Axiotik überall über sich selbst hinaus. Das wird besonders deutlich, wenn nun die Arten der Wertganzen dargestellt werden. Dabei soll die Betrachtung auf die sich realisierenden oder an Realitäten aufweisbaren Wertganzen beschränkt werden; die idealen Wertganzen, die ja immer zugleich Momente der sich realisierenden sind, werden in ihrer Besonderheit Gegenstände der Systematik.

Zweiter Abschnitt.

Arten der Wertganzen.

47. Vorformen.

Der lebendige Organismus ist Vorform des Wertzentrums und des Selbst als eines Wertträgers, damit zugleich Vorform der in sich reflektierten Wertbewegung. Aber ein geschlossenes Ganzes bildet diese isolierte Wertbewegung in der Vorform so wenig wie in der eigentlichen Form: das Lebewesen lebt in einer Umwelt, die zu ihm gehört, der seine kausativen Güter und Übel angehören, in der sich zu behaupten und an der sich zu erweitern aber auch sein eigenes Leben ausmacht. Da jedes uns verständliche reale Wertzentrum entweder auch Lebewesen sein oder durch Personen, die auch Lebewesen sind, vertreten sein muß, so ist es wichtig, die Vorformen der Wertganzen kennen zu lernen. Ihre Einfügung in die höheren Wertganzen, die auf lebendigen fundiert sind, ist nur möglich, weil zwischen beiden Analogie besteht.

Was zur Umwelt eines Lebewesens gehört, hängt von seiner Organisation ab; diese ist erblich festgelegt, in den Grundzügen durch das Gepräge der Art, der es angehört. Die Umwelt enthält alles, worauf der Organismus reagiert, sie enthält nicht alles, was dem Organismus nützen oder schaden kann. So gehören Bazillen, so lange sie außerhalb seines Leibes sich befinden, nicht zur natürlichen Umwelt des Menschen; erst der Kulturmensch hat diese für ihn wichtigen Umgebungsbestandteile in seine Umwelt einbezogen. Nur soweit die Umgebung zur Umwelt geworden ist, ist das Lebewesen ihr angepaßt. Diese Anpassung ist zum Teil als Anpassungsmöglichkeit ererbt, sie

Digitized by Google

wird dann für eine besondere Gestaltung der Umwelt innerhalb der durch die Art festgelegten Grenzen im Leben verwirklicht. So können sich manche Tiere verschiedenen Medien anpassen, entwickeln sich je nach der Beschaffenheit etwa des Wassers, in dem sie leben, zu verschiedenen Formen. Die Umwelt ist dann nicht vollständig festgelegt, sondern verändert sich dadurch, daß sich der Organismus einer veränderten Umgebung anpaßt.

Wertzentrum bleibt trotzdem allein das Lebewesen, soweit die Umwelt-Bestandteile nur als ihm feindlich oder freundlich in Betracht kommen. Aber daß die Organisation und mit ihr die Umwelt erblich bestimmt ist, weist bereits über diese monozentrische Betrachtung hinaus. In jeder Fortpflanzung ist das einzelne Tier oder die einzelne Pflanze auf den Lebensfaden bezogen, in der geschlechtlichen zugleich auf die gegengeschlechtliche Ergänzung. Damit treten unter den Umgebungs-Bestandteilen solche in die Umwelt hinein, die dem eigenen Zentrum an sich gleichberechtigt sind, wenn auch auf der Vorstufe von einer Gleichberechtigung für das Zentrum nicht geredet werden darf. Der gesamte Vorgang enthält mehrere gleichwertige Zentren und in dem Lebensfaden, den beide durch ihr Zusammenwirken fortsetzen, ein übergeordnetes, dem die beiden zugleich eingeordnet sind. Dieser Fall, wiewohl von besonderer Bedeutung, ist nicht der einzige seiner Art; alle Herden gesellig lebender Tiere, Bienenstöcke, Ameisenhaufen stellen ein polyzentrisches Ganzes dar. Es sei erlaubt, den Ausdruck Symbiose, den die Biologen auf das Zusammenleben artverschiedener Organismen (z. B. von Pilz und Alge in der Flechte) einschränken, auf alle diese Fälle auszudehnen. Wir gewinnen dadurch eine allgemeine Bezeichnung für die Vorformen sozialer Wertzentren. Diese Vorformen gleichen den Gemeinschaften auch darin, daß die individuellen Wertzentren in ihnen erhalten bleiben.

Verschiedene Arten von Symbiosen lassen sich danach unterscheiden, ob die zusammenlebenden Wesen gleich oder verschieden sind. Als „heterogen" bezeichnen wir Symbiosen artverschiedener Organismen, als „homogen" solche artgleicher. Bei homogenen Symbiosen können weiter die Glieder unterschiedslos zusammenwirken oder verschiedene Funktionen und dann oft auch (innerhalb der gleichen Art) verschiedene Be-

Digitized by Google

schaffenheit haben. Im ersten Falle ist die homogene Symbiose undifferenziert, im zweiten differenziert. Die organische Grundlage der differenzierten Symbiosen ist meist die Geschlechtsverschiedenheit. Ob es ganz undifferenzierte Symbiosen gibt, mag fraglich sein — Näherungen an sie gibt es jedenfalls, auch innerhalb sonst differenzierter, z. B. die große Zahl der „Arbeiter" gleicher Funktion in einem Ameisenhaufen.

Den Vorformen der Wertganzen entsprechen die Hauptformen: dem Lebewesen mit seiner Umwelt solche, in denen nur ein Subjekt als Zentrum steht, also monozentrische, den Symbiosen solche, bei denen ein soziales und eine Anzahl individueller Zentren vorhanden sind, also polyzentrische Wertganze.

48. Monozentrische Wertganze.

Wenn Wertganze, die nur ein Subjekt enthalten, monozentrisch genannt werden, so ist dabei die Fähigkeit der Person, sich in verschiedene Wert-Zentren zu versetzen, nicht berücksichtigt. In der Tat kann eine echte Person nur in polyzentrischen Ganzen entstehen, so daß hier von der Personalität abgesehen wird. Das monozentrische Wertganze erscheint am einfachsten, wenn das Subjekt gar nicht von der einzelnen Werthaltung getrennt ist, wenn also nur diese einzelne Werthaltung samt der von ihr aus sichtbaren Umwelt zusammengefaßt wird. Dieses elementare Wertganze heiße Wert-Situation. In zahlreichen Fällen geht unser Bewußtsein ganz in einer Wert-Situation auf: ich lebe im Genuß eines Gutes, im Abwehren eines Übels. Dabei kann entweder das objektiv mir gegenüberstehende Gut oder Übel das Erste sein, oder ein mehr oder minder bestimmtes Streben, ein Akt, der noch kein oder doch noch kein reales Objekt hat, eine Unerfülltheit. Ist das Gut das primär Hervortretende, so ist als Grenzfall eine ruhende Situation möglich, ein ungebrochenes, ungetrenntes Leben im Genuß oder im Anschauen, bei dem der Akt zwar an sich vorhanden ist, aber nicht gesondert hervortritt. Erst hinzutretende Reflexion hebt ihn heraus. Sobald jedoch Besitz oder Existenz des Gutes bedroht ist, wird der Akt erlebt, das Gut wird festgehalten oder geschützt, die ruhende Situation geht in die bewegte über. Übeln gegenüber ist ruhende Situation unmöglich, da ihnen Abwehrtendenzen not-

Digitized by Google

wendig zugeordnet sind; allerdings sind hier unwertgehaltene, also für die Situation hervortretende Übel gemeint. An sich in einer Situation liegende aber nicht als solche hervortretende Übel, z. B. Gesundheitsschädigung durch einen Genuß, werden nicht abgewehrt, gehören aber auch nicht zur Wert-Situation als solcher.

Die Wertsituation als solche ist erlebt, aber die Werthaltung, die in ihr sich realisiert, ist nicht explizit herausgestellt, solange nur die isolierte Situation bewußt ist. Wird sie als solche deutlich, dann ist schon die einzelne Situation überschritten, sie ist dann besonderer Fall eines allgemeinen Wertverhaltes, und das Wert-Zentrum steht insofern über der Situation, als es der Verallgemeinerung fähig ist. Damit tritt hervor, was an sich schon in der für sich genommenen Situation, ja schon in ihrer Vorform enthalten ist, daß nämlich der zur Situation gehörige Akt aus einem Zentrum entspringt, das nicht nur Zentrum dieses Aktes ist. Trotzdem ist für den Wertverhalt wie für seine Erkenntnis wichtig, daß für das werthaltende Bewußtsein isolierte Situationen existieren; denn an ihnen zeigt sich, daß der Wert nicht für sich, sondern an einzelnen bestimmten Gütern da ist. Den konfliktlosen Situationen gegenüber verhält sich die Reflexion kaum anders als gegenüber den Vorformen; aber gewisse Situationen fordern zu ihrem eigenen Abschluß ein reflektierendes Verhalten, alle nämlich, die nicht eindeutig sind, sondern die das Wertzentrum vor die Notwendigkeit einer Wahl stellen. Erst in solchen Situationen wird der Wert allgemein sichtig, erst sie führen dann zur Reflexion, die den Zusammenhang der Situation mit dem ganzen Selbst zeigt. Der Akt ist Akt eines Subjektes, gehört einem Aktzusammenhang an, der mit einem gegenständlichen Zusammenhange, dem Selbst, verbunden, sich selbst Gegenstand werden will; er ist nicht isolierter Akt, sondern Akt dieses Subjektes. Das bedeutet mehr als nur Ausstrahlen vieler Akte von einer Mitte: die ganze Art des Aktes und der Gehalt des zu ihm gehörigen Wertes versteht sich nur aus diesem Zusammenhang heraus, auch in den Fällen, in denen die Situation am vollständigsten in sich geschlossen ruht. Wenn ich die freie Luft einatme und in dem Genuß dieses Atmens aufgehe, wenn ein Kind ganz in seiner Bewegung lebt, so ist für das unmittelbare Bewußtsein gewiß nichts da als die Lust; kaum daß ein Bewußtsein

Digitized by Google

des Gegenstandes, der die Lust erzeugt, sie begleitet. Aber, wenn wir nun den Sinn eines solchen ruhenden Genießens ausdrücken wollen, dann sagen wir: das Leben genießt sich selbst — und erkennen damit die Lust als dem Lebenszusammenhang angehörig. Dieser Zusammenhang erscheint so als die größere Einheit, aus der heraus das Erlebnis aufsteigt, die bewußte Lust gleichsam als der beleuchtete Gipfel eines im Schatten ruhenden Gebirges.

Wenn die nachträgliche Reflexion sich auf eine ruhende, weil in sich befriedigte Situation richtet, so faßt sie das Selbst noch als Lebenszusammenhang auf, da das Ich, in dem das Selbst sich seiner selbst bewußt wird, nicht in der Situation erscheint. Anders, wenn diese ein Streben oder gar eine Wahl einschließt; erst recht anders, wenn das Streben vom Selbst her ins Unbestimmte geht, seine Bestimmung, seinen Gegenstand erst sucht. Das Ich öffnet sich dann gleichsam, um zu empfangen, und es tut sich darin als ein Ganzes kund. Auch jede bestimmte Richtung des Triebes oder Willens kommt aus dem Ganzen des Selbst; der Inhalt der Triebe entspricht den Richtungen des Lebens, er wird durch Reflexion bewußt, wird dann wollend aufgenommen oder abgelehnt. So lange nur das e i n e Wertzentrum in Betracht kommt, ist für Aufnahme oder Ablehnung nur die Rücksicht auf das Ganze oder die Dauer des Selbst entscheidend; so kommt eine erste Wertschichtung, die der Klugheit, zustande (vgl. § 38, S. 150). In den Klugheits-Erwägungen wird der Wert schon allgemein gesetzt, wird das Gut als dauerndes aus der einzelnen Situation herausgehoben.

Es ist hier immer vom einzelnen konkreten Subjekt die Rede, dem die U m w e l t in seinem Erleben als etwas Selbständiges gegenübersteht. Die mannigfachen Gegenstände dieser Umwelt bieten sich ihm dar, in ihnen sieht es Werte verkörpert, die es seinem Erleben aneignen möchte oder sollte, es sucht in ihnen Mittel, die aus seinem Wesen entspringenden wertgeleiteten Wünsche zu befriedigen. Sein Selbst gibt diesen Wünschen Einheit und will sich gegenüber den andrängenden Ansprüchen einheitlich behaupten — aber Fülle und Erfüllung zieht es aus der Umwelt, die es sich aneignet und der es sich hingibt. So erscheint das Verhältnis dem naiven Menschen. So weit und hoch sich die Wert-Ansprüche des Subjekts wie der Umwelt über die

Digitized by Google

Bedürfnisse des Lebewesens erheben mögen — die Vorform des Lebewesens mit seiner Umwelt bleibt in diesem Ganzen erhalten, auf ihr baut es sich auf. Lebenserhaltung, Lebensentfaltung, Lebensmehrung — diesen Grundrichtungen entsprechen Selbsterhaltung, Selbstentfaltung, Selbsterweiterung.

Aber das fremde Selbst, ob es auch nur als Mittel für das eigene angesehen wird, macht sein Eigenrecht geltend — zuerst und am mächtigsten da, wo es zugleich mit dem eigenen Selbst in Symbiose tritt, wo das polyzentrische Ganze schon auf der Vorstufe vorbereitet ist. Die Reflexion, durch die sich das Selbst erst als Wertzentrum und Wertträger erkennt, ist, wie gezeigt wurde, ohne Anerkennung fremder Zentren gar nicht möglich, das monozentrische Ganze erweist sich als Nicht-Ganzes.

49. Polyzentrische Wertganze.

Soziale Einheiten sind polyzentrisch, wenn das Eigenrecht ihrer Teilhaber als Wertzentren anerkannt wird. Begrifflich notwendig ist das nicht; es ist eine Betrachtungsweise durchführbar und auch durchgeführt worden, nach der der Einzelne n u r unselbständiger Teil des Ganzen ist. Dann sind alle Werte auf das Ganze als auf ihr Zentrum bezogen; es entsteht ein monozentrisches System, das formal dem bisher betrachteten gleicht, inhaltlich aber sich dadurch von ihm unterscheidet, daß das Zentrum kein reales Subjekt ist, sondern als Subjekt von Einzelnen realisiert werden muß. Diese Ansicht mag durch Einfachheit bestechen, sachlich ausreichend ist sie nicht. Einzelne, die als Einzelne zugleich ein soziales Zentrum realisieren, müssen mindestens auf dem Wege zur Person sein; Personen aber, auch werdende, unvollkommene, haben Eigenrecht, personale Werte sind als geltende aufweisbar. Andererseits ist die Person, wie schon gezeigt wurde, nur in der Gemeinschaft möglich. Gemeinschaft setzt zugleich g e m e i n s a m e U m w e l t voraus, da nur in einer solchen die Einzelnen einander auffassen, verstehen und zusammen arbeiten können. Gemeinsame Umwelt heißt mehr als nur überindividuelle Wirklichkeit, da sie Gemeinschaft des an der Wirklichkeit Wichtigen, der Gliederung und des Sich-Aufbauens der Wirklichkeit für die verschiedenen Einzelnen einschließt. Das polyzentrische Ganze soll nun zuerst als

Digitized by Google

Ganzes vieler personaler Zentren dargestellt, dann sollen überpersonale, soziale und ideale Zentren hinzugenommen werden. Erst dadurch kommt das zustande, was wir „Kultur" nennen. Der Gang der Betrachtung ist also (wie bisher) nicht analytisch, sondern synthetisch, aufbauend, obwohl überall die Analyse zu Hilfe gezogen wird[1].

Jeder Verkehr selbstbewußter Wesen schließt außer gemeinsamer Umwelt a u c h gegenseitige Anerkennung als Selbst ein. Einen anderen als ein Selbst anerkennen bedeutet in ihm dieselbe Grundstruktur sehen wie in sich selbst, ihn als selbstbewußt, als Ich, als für sich werttragendes Wertzentrum verstehen. Es heißt noch nicht ihm gleiches Recht mit sich selbst, ja überhaupt noch nicht, ihm ein Recht zuerkennen. Aber schon die Einsicht, daß der Andere ein Ich ist, enthält die Erkenntnis, daß er für sich Mittelpunkt seines monozentrischen Wertganzen ist, daß ich ihm grundsätzlich so erscheine, wie er mir. Soll aus den verschiedenen monozentrischen Ganzen überhaupt ein höheres Ganzes polyzentrischer Art entstehen, so muß weiter ein Recht jedes Selbst dieses Kreises auch von allen anderen anerkannt werden. Das zeigt sich schon in der Art, wie die gemeinsame Umwelt von jedem einzelnen erworben wird. Sie ist jedem Subjekt gleichsam nur in perspektivischer Ansicht gegeben; blieben die Subjekte für sich, glichen sie Leibnizischen Monaden „ohne Fenster", so wäre gar nicht abzusehen, wie Mängel dieser Ansicht je korrigiert werden könnten, ja wie überhaupt die Selbsterkenntnis solcher Mängel entstehen sollte. Nur indem ich der Ansicht des anderen grundsätzlich ihr Recht gebe, kann ich aus ihr die eigene verbessern und ergänzen. Diese theoretische Aufgabe zeigt sich als solche und wird zugleich teilweise gelöst im Zusammenhang mit praktischen Aufgaben; denn die gemeinsame Umwelt ist für alle einem sozialen Ganzen angehörigen Personen Platz und Material gemeinsamer Arbeit. Diese Arbeit ist darauf gerichtet, aus der Umwelt eine „Welt" im Sinne von Kosmos, Ordnung zu machen, die gemeinsam anerkannte Güter verwirklicht. Die Güter sind vor der Verwirklichung anerkannt, d. h. das soziale Ganze schließt einen Inbegriff von Werten ein,

[1] Diese ganze Betrachtung ist vorläufig und vielfach vorwegnehmend. Viele Sätze können erst später bestimmt und gegen Einwände verteidigt werden.

Digitized by Google

die als gültig, als das Verhalten normierend erscheinen. Die Schicht dieser Güter und Werte wird ebenso wie die gemeinsame Umwelt von den beteiligten Einzelnen mehr oder minder adäquat und vollständig je aus besonderer Perspektive erfaßt; aber sofern er Person ist, ist der Einzelne fähig, sich an die Stelle des anderen zu versetzen. Die Analogie mit der Symbiose in dem früher (§ 47) eingeführten erweiterten Sinn, insbesondere mit der homogenen differenzierten, ist klar.

Die gemeinsame Umwelt wie die gemeinsame ideale Güterwelt zeigt, daß die gegenseitige Anerkennung des Rechts der verbundenen individuellen Zentren nicht genügt. Vielmehr ist ihre Gemeinsamkeit selbst Zentrum: keine der einzelnen perspektivischen Ansichten der gemeinsamen Gehalte läßt diese Gehalte vollständig sehen. Wenn es sich darum handelt zu erkennen, was wirklich zur gemeinsamen Umwelt gehört oder was mit Recht in der Gemeinschaft gilt, dann ist die Intention nicht gerichtet auf das, was eines der verbundenen Selbste erlebt oder für gültig hält. Es ist etwas anderes, ob ich einen der Genossen verstehen oder ob ich mit den Genossen zusammen am Gemeinsamen als solchem arbeiten will. Im ersten Falle setze ich als Person mein Zentrum in das des Genossen, im zweiten aber in das soziale Ganze: ich denke oder handle als Vertreter dieser Familie, dieses Volkes, dieser Kirche usf. Es kann sehr wohl das Interesse des einzelnen Genossen, ja aller lebenden Genossen dem des Ganzen widerstreiten; denn das soziale Ganze erstreckt sich grundsätzlich über die heute miteinander verkehrenden zusammenlebenden Genossen hinaus. Die Behauptung, daß dem sozialen Ganzen ein eigenes Wertzentrum entspricht, das zugleich Wertträger ist, hat also gutes Recht, wenn man nur das Bewußtwerden dieses Zentrums nicht außer den Einzelpersonen, sondern in ihnen sieht. Dabei ist hinzuzunehmen, daß die Person nur innerhalb des Ganzen, durch Realisierung des Ganzen in sich, Person wird. Die organische Vorform und Grundlage des sozialen Ganzen, die differenzierte homogene Symbiose der geschlechtsverschiedenen Organismen, ist im Lebewesen durch dessen überindividuellen Pol vertreten und überträgt die Vergangenheit des organischen Lebens auf seine Zukunft. Dem entspricht alles das, was wir T r a d i t i o n nennen und wodurch soziale Ganze zu K u l t u r g a n z e n werden, die grundsätzlich

Digitized by Google

die zeitlichen Grenzen der mitlebenden Genossenschaft überschreiten.

Der Begriff „Kultur", der damit eingeführt ist, läßt sich an dieser Stelle nur vorläufig umschreiben; er umfaßt den Inbegriff alles dessen, was von Menschen in gemeinsamer Arbeit an Gütern erzeugt wird. Auch die Arbeit des einsamen Denkers ist noch gemeinsam, da sie eine Sprache benutzt. Zu den Kulturgütern gehören Sachgüter (Werkzeuge, Bauten, Kunstwerke, Bücher usf.) ebenso wie Sitten und Gesetze einer Gemeinschaft, Sprachen, Ideale der Persönlichkeit. Die in Dingform verkörperten Güter müssen in Personen verwirklicht werden, die Person aber verwirklicht sich nur durch Teilnahme an einer sie zugleich bindenden Kultur. Die Ganzheit aus Objekt, Wert und Subjekt liegt aller Kultur zu Grunde; denn jedes Kultur-Erzeugnis ist Gut bestimmter Werte, jedes, auch das nicht oder nicht ganz objektiv strukturierte, steht dem Subjekt objektiv gegenüber, jedes aber ist erst durch kultivierte Subjekte voll verwirklicht. Durch Tradition wird die soziale Gemeinschaft zur Kulturgemeinschaft, die tote Vorfahren und ungeborene Nachkommen mit umfaßt; durch Kultur und Tradition wird das soziale Ganze seiner vitalen Vorform gegenüber frei. Das hat schon Isokrates gesehen, als er (im Panegyrikus) rühmte, Griechen seien für die Athener und durch ihr Verdienst mehr die Menschen griechischer Bildung als griechischen Stammes. Vollständig kann diese Ablösung aber nie werden; die Kultur erhebt die Werte des in der Natur Gegründeten immer neu ins Bewußtsein, so daß sie in die Kultur selbst aufgenommen werden. „Kultur" kommt von „colere", pflegen — das Gepflegte ist das Natürliche, aber nicht mehr als nur Natürliches. Auch diese Einheit ist nicht ruhend, sondern bewegt, nur dialektisch faßbar; ja mit der Größe des Ganzen steigert sich auch die Dialektik.

Durch Befreiung von der Naturgrundlage läßt sich die Kulturgemeinschaft erweitern; diese Erweiterung ist für verschiedene Kulturgebiete und Kulturgüter verschieden, so daß dieselbe Person verschiedenen einander überschneidenden Kulturgemeinschaften angehören kann. Grundsätzlich ist diese Ausdehnung innerhalb der Menschheit nicht begrenzt; darin daß sie für uns auf die Menschheit beschränkt ist, zeigt sich das Fortbestehen der Naturgrundlage in der freiesten Kultur. Mit diesem For-

Digitized by Google

malen muß hier die Betrachtung sich begnügen; die Ausfüllung des Rahmens gehört in die folgenden Teile.

Ideale Wertzentren gehören dann notwendig zu polyzentrischen Ganzen, wenn das Recht des Ganzen selbst beurteilt wird; auf sozial-ethischem Gebiete also z. B., wenn zwischen den Freiheits-Ansprüchen der Individuen und den Forderungen des Ganzen, in dem sie leben, entschieden werden soll. Streit kann es auch zwischen den Forderungen verschiedener geltender Werte geben; soll das Kulturganze wirklich ein Ganzes sein, so muß sich dieser Streit von einem idealen System der Werte her durch ein oberstes werterkennendes Subjekt, das sich in Personen verwirklicht, schlichten lassen. Es ist nach allem Vorangehenden zu vermuten, daß das abschließende ideale System der Werte und Güter uns notwendig nur als Idee, in Aufgabestellung gegeben ist. Wäre es vollendet, so entspräche ihm ein ideales Kulturganzes mit vollendeten sozialen Einheiten und Personen. Das ideale Wertsystem und das zugehörige ideale Kulturganze ist sichtbar geworden von den realen Kulturganzen her. Gegenüber der Unruhe der geschichtlich realen Kultur erscheint das ideale Ganze als ruhendes, ewig gültiges System — als der unveränderliche Fixsternhimmel, nach dem sich jene Bewegung richtet oder doch richten soll, an dem sie gemessen, beurteilt, verurteilt wird. Aber diese ruhende Welt bildet zugleich die Unruhe in der Kulturwelt; denn daß jeder erreichte Zustand am Wert-Ideal gemessen unvollkommen ist, das eben läßt ihn als zu überschreitend, als bloßen Übergang zu einem vollkommeneren erscheinen. Der Wert-Iubegriff, der so als zu verwirklichend vorschwebt, ist aber mit dem idealen Wert-Ganzen nicht identisch, sondern er ist nur der Teil dieses Wertganzen, der in bestimmter geschichtlicher Lage sichtbar geworden ist, überdies oft mit Bestandteilen versetzt, die selbst geschichtlich bedingt und gar nicht allgemein gültig sind. Auch stehen unmittelbar nicht Werte als zu verwirklichende vor Augen, sondern ideale Güter, in deren Aufbau wiederum geschichtliche Bedingungen enthalten sind. Diese Erwägungen machen zwei Problemgruppen sichtbar, die das ideale Wertsystem betreffen, und die im Mittelpunkt der Wertwissenschaft überhaupt stehen: erstlich das der absoluten überzeitlichen Geltung dieses Systems trotz der geschichtlichen Bedingt-

Digitized by Google

heit seiner Verwirklichung, ja bereits seines Sichtbarwerdens, (eine Problemgruppe, weil sich diese Frage für jeden Teil des Systems neu und anders stellt); zweitens die Probleme der Aufnahme von Wirklichkeitsbestandteilen naturaler und historischer Art in das Wertsystem selbst bei der Spezifikation der Werte und bei der Konstruktion des Systems idealer Güter.

50. Das Problem des universalen Wertganzen.

Die gesamte Menschheit als ein polyzentrisches Wertganzes, als eine Kulturgemeinschaft, die sich ihren Sinn durch Arbeit in Richtung des idealen Wertsystems gibt — das ist die umfassendste Einheit, die von unserer Werterkenntnis her sichtig wird. Da zum Wertganzen notwendig Umwelt gehört, so muß die Erde und ihr organisches Leben hinzugenommen werden. Damit aber treten ganz neue Probleme auf: die Vorformen von Wertzentren, als welche jedes Lebewesen und jeder Lebensfaden sich darstellen, lassen sich der Einheit „Kulturmenschheit" nicht einfügen. Der Gedanke, alle Entwicklung der Organismen als auf den Menschen hin gerichtet aufzufassen, ist angesichts der vielspaltigen Mannigfaltigkeit pflanzlicher und tierischer Typen völlig undurchführbar; und ebenso wenig besteht eine Möglichkeit, die Gesamtheit der Organismen in die Aufgabe der Kultivierung anders denn als Mittel oder als zu überwindende Feinde einzubeziehen. Das deutet hin auf eine noch grundsätzlichere Schwierigkeit: alle Kulturganzen sind Arbeitsganze, sie existieren, indem ihre Angehörigen Kulturgüter erzeugen und erhalten, dabei sich selbst personal ausbilden. Diese Arbeit vollzieht sich unter dem Urteil eines idealen Wertsystems; überall stehen sich dabei Wirklichkeiten und Wertforderungen gegenüber.

Die Wirklichkeit wird als sinnbezogen betrachtet, soweit sie Kulturentwicklung, „Geschichte" in dem engeren, heute herrschenden Sinn dieses Wortes (unter Ausschluß aller „Naturgeschichte") ist. Aber auch in dieser Einschränkung ist die Sinn-Einheit nicht Tatsache, höchstens Forderung; sie könnte sich allenfalls von einer erreichten oder zu erreichenden Kultur-Einheit der ganzen Menschheit her anschauen lassen, aber auch so noch könnte man nicht Rechenschaft über den Sinn, den einzelne

Digitized by Google

historische Geschehnisse im Ganzen der Geschichte haben, ablegen. Das wäre vielmehr schon deshalb unmöglich, weil kulturell und geschichtlich wichtige Ereignisse von Natur-Ereignissen mitbedingt sind, von Seuchen, frühem Tod entscheidender Menschen, klimatischen Verhältnissen usf. Kultur als immer erneute Arbeit, Kulturganzes als dialektisch bewegtes Ganzes, Wertforderungen als Leitmotive dieser Bewegung, freie Tat als ihre Form — das enthält den Gegensatz eines der Arbeit und dem Werte gegenüberstehenden Geschehens, dessen immer sich erneuernder Widerstand immer neu besiegt werden muß. Nun könnte gerade darin der Sinn dieses sinnfremden Geschehens gesucht werden: es sei notwendig, damit freie Kulturarbeit möglich werde. Aber die Bedingungen, unter denen Menschen leben können, erscheinen von den Naturgesetzen her gesehen selbst als ein besonderes Zusammentreffen — sie sind in der Zeit entstanden und werden in der Zeit vergehen. Die ganze irdische Natur ist ein winziger Teil der Welt, und alle außerirdischen Teile der Welt sind für uns gänzlich sinnfremd, während doch die Erde und ihr Leben von der Sonne abhängt und in der Welt ihre Stelle hat. Das universale Wertganze müßte „kosmisch" sein, nicht irdisch; Kosmisches aber ist durch die Kulturarbeit nicht beeinflußbar. Noch mehr: die ungeheure Erweiterung unserer Weltkenntnis ist lediglich durch wertfreies, rein beherrschendes Erkennen möglich geworden, — das gilt nicht nur von der Erweiterung der räumlichen Welt in Richtung des Großen wie des Kleinen, sondern ebenso von der Erkenntnis, daß die unseren Sinnen direkt zugänglichen Geschehensarten ein kleiner Ausschnitt aus dem physikalisch Wirklichen sind. Erkenntnistheoretische Einsicht schützt wohl vor dem negativen Dogmatismus, der behauptet, daß außerhalb des Bereiches unserer verstehenden Erkenntnis n u r das existiere, was beherrschendem Erkennen zugänglich ist, aber sie verhilft nicht zu einer Möglichkeit, das Bereich des nur Beherrschbaren zu verstehen. Daß in aller Erkenntnis das erkennende Subjekt enthalten ist, widerlegt jede Form des objektivistischen Naturalismus, ermöglicht aber keinen positiven Ausgleich mit den Ergebnissen beherrschender Naturforschung. Das Vorrecht der Bejahung hindert, daß die wertbezogenen, sinnhaften Ganzen zu bloßen „Epiphänomenen", zu „eigentlich Nichtseiendem" degradiert werden, aber ebenso auch, daß die Erweiterung der sinn-

Digitized by Google

fremden Welt als unwesentlich abgetan wird, wie das Hegel wollte[1].

Die Probleme des universalen Wertganzen sind bisher inhaltlich zu Gesicht gekommen, als geforderte und doch nicht erreichbare Erweiterungen des größten uns in Idealstellung sichtbaren Wertganzen. Grundsätzlicher lassen sie sich stellen: objektiv als die Probleme des Zusammenhangs zwischen dem bloß existenten, wertfreien Sein und Geschehen und dem Wert, oder subjektiv als Verbindung der wertfreien und wertbezogenen Erkenntnisart. Sie bilden den wesentlichen Lebensgehalt dessen, was gewöhnlich „Metaphysik" genannt wird. Alle echte Metaphysik fragt nach „Gott" — „Gott" aber bedeutet allgemein ein Wesen, das den Weltzusammenhang als sinnhaft garantiert.

Man hat beanstandet, daß Spinoza die um alle Wert-Unterschiede unbekümmerte Naturordnung „Gott" nennt — aber diese Benennung gewinnt dadurch ein Recht, daß die Gott-Natur ihm Gegenstand der Liebe ist, daß die universale Notwendigkeit dem Leben jedes menschlichen „Modus" den Sinn verleiht, sich ihr hinzugeben. Ob diese Gottesliebe sich mit seinem Naturalismus verträgt, steht hier nicht zur Diskussion; seine Lehre ist uns nur deshalb als Grenzfall wichtig, weil sie den Zusammenhang des Gottesgedankens mit dem universalen Wertproblem beweist, während sie ihn angeblich widerlegen soll. Wenn nun eine Erkenntnis des Universums als eines Wert- oder auch nur Sinnganzen nicht möglich ist, so fragt sich, ob ein „Erleben" dieses Zusammenhangs existiert, und sofern es existiert, was es für die philosophische Erkenntnis bedeutet. Die metaphysische Lebensfrage so stellen, heißt sie religionsphilosophisch stellen. Aber was „Religion" ist, läßt sich erst am Ende der Wert-Systematik genauer bestimmen. Alle letzten Probleme der Axiotik weisen über die Axiotik hinaus.

---

[1] So bleibt gültig, was Kant Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 603 Anm. sagt: „Die Beobachtungen und Berechnungen der Sternkundigen haben uns viel Bewundernswürdiges gelehrt, aber das Wichtigste ist wohl, daß sie uns den Abgrund der Unwissenheit aufgedeckt haben, den die menschliche Vernunft ohne diese Kenntnisse sich niemals so groß hätte vorstellen können, und worüber das Nachdenken eine große Veränderung in der Bestimmung der Endabsichten unseres Vernunftgebrauchs hervorbringen muß."

Digitized by Google

Zweiter Teil

Systematik

„Viele bilden sich ein, System gehöre nur zum Vortrage, aber es gehört zum Objekt der Erkenntnis und zum Denken."

Kant (Reflexionen zur Logik. Nachlaß No. 2232. Akad.-Ausgabe 16, 279)

„Wir würden unser Wissen nicht für Stückwerk halten, wenn wir nicht einen Begriff von einem Ganzen hätten."

Goethe (Maximen und Reflexionen 1154 - Schr. d. Goethe-Ges. Bd. 21)

Digitized by Google

Digitized by Google

Erster Unterteil.

Prinzipien des Wertsystems.

Erstes Kapitel.

Die Aufgabe.

51. Die Forderung des Wertsystems.

Obwohl die Axiotik den Wert allgemein zum Gegenstand hat, ist sie gezwungen, ihre Ergebnisse an bestimmten Werten aufzuweisen und nachzuprüfen, auch treten in ihren Untersuchungen bereits wichtige Unterschiede von Wertgruppen hervor (z. B. zwischen schlichten und geltenden). Es zeigte sich ferner, daß jeder Wert auf ideale Sinnzusammenhänge und reale Wertganze hinweist, denen er angehört, daß die monozentrischen Wertganzen in polyzentrischen enthalten sind, und es ergab sich so schließlich mit Notwendigkeit die Idee eines die ganze Menschheit und die ganze Erde umfassenden Kulturganzen. Aber weder die Idee eines idealen Sinnzusammenhangs aller Werte noch die des zu realisierenden Kulturganzen ließ sich klären; denn noch fehlt eine Klassifikation und erst recht ein innerer Zusammenhang, ein echtes System der Werte. Das so geforderte Wertsystem ist begrifflicher Natur, nicht zu verwechseln mit dem Gesamtgut, dem zu realisierenden Kulturganzen, das zwar nur als Idee, als Aufgabe sichtig wird, aber seinem Gehalt nach die Struktur der Wirklichkeit hat. Das Wert-System ist vielmehr Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Erfassung der Wert-Realität und Wert-Realisierung.

Man werfe solchen Nachweisen des notwendigen Übergangs von einem Teile der Wissenschaft zum anderen nicht vor, daß sie nur die Darstellung, d. h. eine Äußerlichkeit, gleichsam das

Digitized by Google

Gewand der Wissenschaft betreffen. Soweit Darstellung nicht bloß didaktisch auf eine bestimmte Gruppe von Menschen berechnet ist, sondern dem inneren Aufbau des Gegenstands entsprechen will, sind ihre Probleme sachlich bedeutsam; denn die Sache soll sich selbst darstellen, wenn das auch nur in einer bestimmten, somit beschränkten Ansicht möglich ist. Doch läßt sich Notwendigkeit und Art des Wertsystems auch abgesehen von jedem bestimmten Aufbau der Wissenschaft einsehen, wenn man auf das Verhältnis des Wertes im allgemeinen zur Wertbesonderung sein Augenmerk richtet.

Jeder beliebige Wert enthält Beziehungen auf eine Hauptklasse von Wertträgern, auf den zugehörigen Unwert, auf die Unterscheidung von Gütern und Übeln innerhalb dieser Klasse und auf ein werthaltendes Wertzentrum; aber aus diesem relationalen Schema läßt sich für besondere Werte nichts Bestimmtes ableiten. Das könnte selbstverständlich erscheinen, sofern man meint, daß es sich bei jedem Übergang von einem allgemeinen Begriff zu seinen Arten wiederholt. Aber der nicht triviale Gehalt des Satzes tritt hervor, wenn man das relationale Schema des Wertbegriffs mit algebraischen Formeln vergleicht. In einer algebraischen Formel steht der Buchstabe „a" oder „b" als allgemeiner Ausdruck für jede beliebige Zahl. Werden in einer solchen Formel alle allgemeinen Zeichen bis auf eines (die Unbekannte „x") durch bestimmte Zahlen ersetzt, so läßt sich x berechnen. Ebenso folgt aus der Formel zusammen mit dem Bildungsgesetz der Zahlenreihe, welche Besonderungen überhaupt möglich sind. Dergleichen Folgerungen lassen sich aus dem relationalen Schema des Wertes nicht ziehen, und ebensowenig läßt sich, wenn man alle Unbestimmten bis auf eine bestimmt, diese letzte ihrer Art nach ableiten. Daß dem Eigenwert des Urteils „wahr" als werthaltendes Zentrum das rein erkennende Subjekt, das überindividuelle, entspricht, dem Eigenwert des Erlebnisses „angenehm" dagegen das individuelle erlebende, läßt sich nicht aus dem Schema des Wertes erkennen, sondern nur an dem Sinn von Urteilen und Erlebnissen aufweisen. Das hängt mit dem Unterschied von beherrschendem und verstehendem Erkennen zusammen. Zwar ist Wert-Erkennen als allgemein begriffliches der Absicht nach beherrschend; auch erlaubt das Schema als Allgemeinbegriff, in jedem besonderen Falle das Bestehen einer

Digitized by Google

Reihe von Beziehungen (zu Hauptklasse, Gut, Unwert, Übel, Werthaltung, Wertzentrum) auszusagen. Aber weder die Art der Beziehungen noch die der zugehörigen Gegenstände läßt sich adäquat durch Formalisierung erkennen. Der Gehalt des seiner Form nach beherrschenden Wertsystems ist nicht beherrschbar, sondern verstehbar.

Die Folgen dieses Unterschiedes treten deutlich hervor, wenn man das Verhältnis des Systems zur Klassifikation, seiner Vorbereitung, betrachtet. Auch mathematische Erkenntnisse werden zuerst an bestimmten Fällen entdeckt; aber der Fortschritt der Wissenschaft besteht dann darin, daß diese als Spezialfälle eines allgemeinen Gesetzes begriffen werden, etwa Gerade, Kreis, Ellipse, Parabel, Hyperbel als Kegelschnitte oder der euklidische Raum als besonders geartete dreidimensionale Mannigfaltigkeit. Ähnlich, wenn auch mit größeren Schwierigkeiten und Umwegen, verhält es sich bei den Real-Wissenschaften, die rein beherrschender Natur sind. Die chemischen Elemente werden zuerst in Gruppen nach ihren physikalischen und chemischen Eigenschaften zusammengefaßt (z. B. Alkalimetalle, Halogene), dann wird ein Anordnungsprinzip, das „periodische System" entdeckt, endlich werden die Atom-Arten als Spezialfälle eines allgemeinen quantitativ variierbaren Modells konstruiert. Die Theorie ist vom Einzelnen her durch unvollkommene Aufweisungen gefunden worden, aber sie selbst ist ableitender Art: ihr Triumph ist, „Elemente" samt ihren Eigenschaften (z. B. Spektral-Linien), die noch unbekannt sind, abzuleiten und so der Tatsachenforschung die Richtung zu weisen, in der sie das Gesuchte findet. Vielfach haben der Philosophie solche Theorien als Muster vorgeschwebt, ja zuweilen in der Form, daß aus e i n e m Grundsatz alles Weitere gewonnen werden sollte. Diese Zuspitzung ist logisch unmöglich, da aus e i n e m Urteil allein nie Urteile mit neuem Erkenntnisgehalt gewonnen werden können. Aber auch ein ableitendes System, das eine Mehrheit von Grundsätzen an die Spitze stellt, ist undurchführbar, wo Verstehbares Gegenstand klassifizierender Wissenschaft wird (vgl. § 16). Das zeigt sich schon beim natürlichen System der Organismen. Die Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Bau-Typen, die bei der Klassifikation hervortritt, erinnert durchaus an die ersten Schritte, die zum periodischen System der Elemente

Digitized by Google

führen. Aber der Bauplan ist zugleich eine aus dem Lebensganzen heraus zu verstehende Einheit. Daher erlauben die Typen nicht eine Aufreihung nach einem quantitativ abgestuften Merkmal, wie es das Atomgewicht ist. Erst recht ist es unmöglich, aus einem allgemeinen Schema „Tier" die möglichen Tier-Typen abzuleiten und fehlende vorauszusagen. Das auch für das Verstehen Irrationale läßt sich nur durch eine genetische Theorie historisch erklären. Selektionstheorie und Anpassungslehre haben versucht, die wirkenden Faktoren dieser Geschichte verständlich zu machen. Das ist, wie es heute scheint, mißlungen, aber die Aufgabe ist in jenen Theorien richtig gesehen: es wären Faktoren aufzuweisen, durch die der Zusammenhang der Arten als genetischer begreiflich würde, da ein verständlicher Sinnzusammenhang der Art-Mannigfaltigkeit nicht auffindbar ist.

In dieser Hinsicht ist das Wertsystem dem System der Organismen überlegen. Da alle Werte auf personale oder durch Personen realisierte überpersönliche Zentren beziehbar sind, läßt sich ein verstehbarer Sinnzusammenhang der Werte mindestens als Idee und Ziel der Forschung erkennen. Gefunden wird auch das Wertsystem von bloßen Klassifikationen her. Jede genauere Bestimmung eines Wertes, jede Aufweisung eines Wertunterschiedes fördert die Klassifikation. Aber ein geordnetes Neben-Einander der Werte und Wert-Klassen bereitet das System nur vor. Dieses selbst ist als verstehbares nicht ableitbar, als ideales nicht genetisch, sondern ein Sinnzusammenhang, in dem jeder Wert von den übrigen her teleologisch gefordert ist. An das, was früher (§ 22, S. 98) über die Methode der teleologischen Ergänzung erkannt wurde, ist hier zu erinnern. In jedem sinnhaften Teilganzen, den unbewegten wie den bewegten, tritt ein noch ungeklärter Sinnzusammenhang dem Verstehenden entgegen; in diesem erweisen sich verschiedene Wertarten als notwendig eingeschlossen. Jeder implicite, unausgedeutete Sinnzusammenhang soll zu einem in seiner Zusammengehörigkeit verstandenen entwickelt werden, das ist die Forderung, die an das System der Werte zu stellen ist; und so kann das Wertsystem selbst als durchleuchteter Sinnzusammenhang aufgefaßt werden.

Ob und inwieweit das Postulat erfüllbar ist, muß die folgende sachliche Untersuchung feststellen. Ihre Richtung wird bestimm-

Digitized by Google

ter und durchsichtiger, wenn vorher an einige — schon in der Axiotik erwiesene — Grundsätze erinnert wird, die diese Untersuchung zu beachten hat.

52. Grundsätze der Untersuchung.

Unter Grundsätzen werden hier Normen verstanden, nach denen die Untersuchung sich zu richten hat; diese Normen sind begründet in den Zielen des Erkennens, das auf Wahrheit und als philosophisches Erkennen schließlich auf allseitig-vollständige Wahrheit gerichtet ist. Versteht man unter „Methoden" die vom Gegenstand und unserer Stellung zu ihm abhängigen zweckmäßigen Verfahrensarten zur Mehrung und Sicherung der Erkenntnis, so handelt es sich nicht um „methodologische", sondern um Wertgrundsätze. Da aber der Weg vom Ziel, das Ziel vom leitenden Wert und dem mit ihm Gesetzten abhängt, so ist die „Methode" im eigentlichen Wortsinn von diesen Normen abhängig; daher auch von bedeutenden Denkern Untersuchungen, die die Ziele bestimmter Wissenschaften im Auge haben, häufig, wenn auch unzweckmäßig, „methodologisch" genannt werden.

Erkenntnis ist wahres Urteil, Urteil ist bejahende oder verneinende Entscheidung einer Materie. Die allgemeinsten Normen der Erkenntnis stammen daher von Bejahung und Verneinung. Aber da es sich beim System um Sach-Erkenntnis, um Einheit der Allheit handelt, wird nicht das nur formale Verhältnis von positivem und negativem Urteil genügen, wie es in den Axiomen vom Widerspruch und vom ausgeschlossenen Dritten sich ausspricht, sondern der Erkenntniswert von Bejahung und Verneinung wird in Betracht zu ziehen sein. Nun kann, wie früher (§ 11) ausgeführt wurde, nichts Gegebenes, soweit es bloß Gegebenes ist, verneint werden, vielmehr steht es als Datum positiv fest. Das Vorrecht der Bejahung zwingt die Erkenntnis zum Streben nach Vollständigkeit. Auf das System angewandt bedeutet das: das System muß alles in dem systematisch zu erkennenden Bereich Enthaltene in sich aufnehmen. Diese Forderung gilt für jedes System, mag es welcher Wissenschaft immer angehören; aber für ein System, das mit philosophischem Anspruch auftritt, ist sie besonders wichtig. Einzelwissenschaften begrenzen ihr Gebiet, fordern also Vollständigkeit nur inner-

Digitized by Google

halb des so Begrenzten und Ausgeschnittenen; der Philosophie, da sie auf das Ganze gerichtet ist, bedeutet jede Begrenzung nur eine zu überschreitende Vorstufe. Gewiß hat Wertwissenschaft einen abgegrenzten Gegenstand; aber da sie philosophisch sein will, muß sie die universale Bedeutung ihres Gegenstandes zu erkennen suchen und das kann sie nur, wenn sie ihn ins Ganze hineinstellt, d. h. seine über seine Grenzen hinausweisende Verflochtenheit in das All des Erkennbaren und Seienden ins Auge faßt. Trotz dieser erweiterten, universalen Bedeutung der Positivität für die Philosophie besteht in ihr eine besonders starke Neigung und Versuchung, diese Norm zu verletzen. Philosophie will Einheit, will Abschluß; Einheit aber und Abschluß ist sicher zu erreichen, wenn man das ihr Widerstrebende beiseite läßt oder wegdeutet. Dieses Opfer der Allheit am Altare der Einheit ist unberechtigt; denn die oberste Gottheit auch und gerade philosophischer Erkenntnis ist Wahrheit, und Wahrheit schützt das Recht alles Positiven.

Die Norm, alles Gegebene zu berücksichtigen, die aus dem Vorrecht der Bejahung folgt, läßt die Forschung ratlos, da das nur Gegebene, auch wenn durch die allgemeinste Denkform, die Identität, geformt, noch keine Erkenntnis ausmacht. Schon um als Gegenstand ausgezeichnet zu werden, muß es von anderem Gegebenem unterschieden werden; damit aber tritt es in eine Urteilsmaterie ein, deren Bejahung bezweifelt, die auch verneint werden kann. Nur eine Materie, die sich gegen Zweifel, d. h. mögliche Verneinung, behauptet, ist wahre Erkenntnis. Sucht man von hier aus die Erkenntnisbedeutung der Negation zu bestimmen, so darf man sich auf solche negative Urteile beschränken, die als bedeutsame Glieder in der Forschung auftreten. Es ist dann immer ein Motiv zur Bejahung der Urteilsmaterie vorhanden, das aber als unzureichend abgewiesen wird. Man wird etwa das Urteil „edel ist kein rein vitaler Wert" nur vollziehen, wenn die Behauptung, daß edel ein rein vitaler Wert sei, oder mindestens die Frage, ob es nicht ein rein vitaler Wert sei, d. h. der Versuch einer solchen Behauptung vorangegangen ist. Dann aber ist das negative Urteil kein dem positiven gleichwertiger Abschluß, sondern es stellt eine doppelte Aufgabe, nämlich erstens, den aus einer Wertklasse fortgewiesenen Wert „edel" seiner Klasse zuzuweisen, zweitens die Motive, aus denen

Digitized by Google

man geneigt war, ihn für vital zu halten, aufzufinden und das in ihnen enthaltene positive Moment dem Erkenntnisganzen richtig einzufügen. Negation bedeutet nie Vernichtung, immer nur Fortweisung von einem angemaßten Platz; bei dieser darf sich Philosophie nie beruhigen, da sie das Ganze im Auge hat. Der Physiker mag sich damit begnügen, einen angeblich an Körpern beobachteten Sachverhalt als ihnen nicht zukommend zu beweisen, weil er die Frage, ob jene Behauptung erlogen war, ob sie durch Sinnestäuschung, Autosuggestion oder wie sonst zustande kam, den Physiologen und Psychologen weitergeben darf. Der Philosoph kann nichts Grundsätzliches „weitergeben", daher ist für ihn Negation nicht Abschluß, sondern Durchgang, auch wenn in bestimmten Fällen tatsächlich, infolge der Grenzen der Menschheit, nicht über negative Urteile hinauszukommen ist; denn auch dann steht hinter ihnen die für Menschen unlösbare Frage. Das heißt: kritische Kraft der Negation.

Aus dem Vorrecht der Bejahung folgt, daß alles Gebbare in die Erkenntnis aufzunehmen ist, und zwar so wie es der Wahrheit entspricht (§ 13). Wahrheit haftet an der Einheit von Form und Inhalt; für die „Einheitsform" des Gutes „wahres Urteil" ist das Aufgenommene so wichtig wie die Gebietsform (§ 30). Daß das Ziel der Vollständigkeit für Menschen von begrenzter Lebensdauer unerreichbar ist, daß daher Beschränkung auf das „Wesentliche" nötig wird, ist für die Wissenschaftslehre wichtig, stellt auch, da Wesentlichkeit eine Wertabstufung einschließt, der Wertwissenschaft Aufgaben, stößt aber die grundsätzliche Forderung nicht um. Aus dem Postulat der Vollständigkeit folgt mit Rücksicht auf jene notwendige Beschränkung, daß im Erkenntnisgebiet neben und unter dem Werte „wahr" ein zweiter Wert gilt, der einem Urteil zukommt, sofern es geeignet ist, eine Fülle von Gegebenem erkennbar zu machen, der Wert „fruchtbar für Erkenntnis". Daß analoge Verhältnisse sich auf allen Wertgebieten wiederholen, deren leitender Wert an einer Einheitsform haftet, wurde früher gezeigt (§ 30). Dadurch aber wird die Isolierung der Wertgebiete aufgehoben; denn das relativ zu einem leitenden Werte Wertfremde umfaßt auch die Güter anderer Werte; die Folgewerte, die von dem Inhalt her sich zeigen, weisen zugleich auf eine Verbundenheit der Wert-

Digitized by Google

gebiete und dadurch der Werte selbst hin, eine Verbundenheit, die schließlich in den Wertzentren ihren Ursprung hat. Aus dem allgemeinen Utraquismus der Werte folgt so die Angewiesenheit der Wertgebiete aufeinander und durch diese Folge wird er für die Wert-Systematik wichtig.

Das Wertfremde ist Mit-Träger der Werte, die in ihrer Besonderheit erkannten Wertgebiete erweisen sich als auf einander angewiesen, als einander zugleich gegenseitig fordernd — schon diese Sätze fügen die Negation mit ihrer kritischen Kraft in den Gesamtverlauf der Erkenntnis ein. Beruht das Vorrecht der Bejahung auf der Wertträgerschaft des Wertfremden, so zieht die Negation ihren Erkenntniswert daraus, daß nur Unterschiedenes erkannt werden kann. Unterscheidung ist zwar mehr als Negation, schließt aber Negation der Identität ein. Aus ursprünglicher erlebter Einheit wird Erkenntnis durch Unterscheidung und Verbindung. Diese allgemein anerkannte, triviale Notwendigkeit entspricht nun aber, wenn Wertzusammenhänge Gegenstand der Erkenntnis sind, der Struktur dieses Gegenstandes selbst. Jeder erkannte Wertzusammenhang ist geistiger Zusammenhang, und Geist stellt sich der Lebenseinheit gegenüber, um sie wieder zu erzeugen. Er kann das, weil Leben selbst das Über-Sich-Hinaus, die Selbst-Herstellung durch Selbstzerstörung ist. Daher ist der Prozeß des Erkennens, der durch Negation zu neuer Position kommt, der Sache nicht äußerlich. Erkennen ist wertgeleitetes Tun — es hat in der Wertwissenschaft nicht wie in der Logik sich selbst zum Gegenstande, wohl aber das umfassende Ganze, dessen Struktur seine eigene ist. Daher wird die Erkenntnisarbeit zugleich Erkenntnismittel, das Auftreten und Lösen der Widersprüche gibt die Sache selbst, d. h. das Erkennen ist dialektisch. Aber daraus folgt weiter, daß das zu Erkennende ebenfalls dialektisch sein muß: das System der Werte ist dialektisches System. Ein Einwand liegt nahe: während dialektisches Erkennen deshalb notwendig ist, weil Erkenntnis des Lebens nur durch das Leben der Erkenntnis sich ermöglicht, sind Wert, Wertzusammenhänge, ideale Güter, begriffliches Wertsystem als Begriffe überlebendig, d. h. dem Werden und Vergehen enthoben. Aber die Stellung des Überlebendigen zum Leben ist selbst dialektisch, wie die körperliche Entwicklung jedes Lebewesens zeigt.

Digitized by Google

Sie läßt sich als Lebensprozeß gar nicht begreifen, wenn man nicht einen idealen Art-Typus zugrundelegt — aber dieser Art-Typus erweist sich als variabel, d. h. als dem Lebensprozeß unterliegend, als nichtideal. Ganz ähnlich ist die Stellung des geistigen Lebens zu den idealen Werten und zum Wertsystem. Das aber muß sich im Wertsystem selbst zeigen, da die Werte wesentlich durch ihre Beziehung zu Subjekt und Objekt bestimmt sind. Dialektisches System muß mehr sein als bloße Klassifikation der Werte, obwohl diese, wie überall Schlichtlogisches für die Dialektik, seine notwendige Grundlage bildet.

Unter der — erst durch die Ausführung zu beweisenden — Voraussetzung, daß ein Wertsystem in irgend einem Maße von Annäherung erkennbar ist, läßt sich nun ein Rück- und Vorblick auf das Ganze der Wertwissenschaft werfen. Der Wert wird in der Axiotik abstrakt und allgemein betrachtet, d. h. er wird in seinen Beziehungen zu Objekt und Subjekt betrachtet. Diese Beziehungen hat er aber nicht als Wert überhaupt, sondern als bestimmter Wert. Die Erfüllung des allgemeinen Wertes ist der bestimmte, aber nicht dieser oder jener bestimmte Wert, sondern die Gesamtheit der Werte, und diese nicht als bloßes Neben-Einander, sondern als Ganzes, als System. Der Sinn aber des Systems der Werte ist nicht, vom „Leben" getrennt in kalter Reinheit zu glänzen, sondern das Leben selbst zu gestalten. Daraus folgt, daß die Beziehungen der Werte zu einander nicht bloß begrifflich sind, sondern daß aus ihnen ein Mit- und Gegen-Einander-Wirken der wertverwirklichenden Tätigkeit folgt. Die Lehre von dieser Verwirklichung, die Ergetik, schließt Synergetik und Antergetik der Realisationstendenzen ein, die von verschiedenen Werten ausgehen. Der wahre Sinn schon des einzelnen Wertgebietes ist, alle anderen Wertgebiete als Momente seines Gehaltes aufzunehmen und an alle anderen Wertgebiete die Forderung des Aufgenommen-Werdens zu stellen. So überschreitet jede Besonderung ihre Besonderheit. Die letzte Besonderung, die von idealem Sinn und sinnfremder Wirklichkeit, zeigt die Stelle an, an der Wertwissenschaft sich selbst überschreitet.

Digitized by Google

Zweites Kapitel.

Wertwirklichkeit und Wertsystem.

53. Das Problem.

Das universale Wertsystem soll alle Werte, die sich auffinden lassen, in einen dialektischen Sinnzusammenhang aufnehmen. Aufzeigen lassen sich Werte an objektiven Kulturgütern oder an Verhaltungsweisen, eigenen oder fremden, die nur aus bestimmten Werthaltungen heraus verständlich sind, also an Wirklichem. Das Wertsystem, das an sich unwirklich ist, schließt so eine doppelte Beziehung auf Wirkliches ein: die idealen Güter fordern ihre Verwirklichung und die idealen Wertzusammenhänge lassen sich nur vom Wirklichen her erkennen. Die zweite Beziehung allein, also das Wirkliche als Erkenntnisgrund des überwirklichen Wertsystems hat uns hier zu beschäftigen. Aus diesem Erkenntnisgrund gehen der Wirklichkeit entnommene Bestandteile, d. h. ihr ursprünglich angehörige, aber aus ihrem Zusammenhang herausgelöste Momente in das Wertsystem ein, da Wert gar nicht anders als durch seine Beziehungen zu Wertzentren und Gütern bestimmt werden kann. Diese Folge aus dem Wert-Utraquismus, aus der Wertträgerschaft des Wertfremden stellt ein für die Möglichkeit des Wertsystems entscheidendes Problem: wie ist dessen Idealität mit der Realität seiner Erkenntnisgrundlagen vereinbar, oder: welche Aussichten auf seine Erreichung bieten die wirklichen Erkenntnisgrundlagen? Um dieses Problem auch nur genauer aufstellen zu können, muß auf den Sinn der „Unwirklichkeit", „Außerwirklichkeit" oder „Überwirklichkeit" des Wertsystems eingegangen werden.

Alles Wirkliche ist begrifflich bestimmt dadurch, daß es an einem Ort des Raumes und der Zeit lokalisierbar ist. Uns erkennbar ist Wirkliches immer nur von unseren Erlebnissen her, sofern diese auf Gegenstände gerichtet sind. Nennt man solche Erlebnisse „Wahrnehmungen" (wobei der Gegenstand der Wahrnehmung ebensogut unserem Seelenleben wie der Körperwelt angehören kann), so kommt man für das uns erkennbare Wirkliche zu der Definition Kants[1]: Wirklich ist alles, „was mit

[1] Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. 521.

Digitized by Google

einer Wahrnehmung nach Gesetzen des empirischen Fortganges in einem Context steht". Die „Gesetze des empirischen Fortganges" sind als allgemeine zweifellos nicht wirklich, schon dann, wenn man dabei an die ihrem Inhalt nach empirischen, ihrer Form nach aber allgemeinen Naturgesetze, erst recht, wenn man an die apriorischen Gesetze des empirischen Fortganges, die in den Kategorien gründen, denkt. So ist der Zusammenhang des Wirklichen von Unwirklichem abhängig wie umgekehrt der unwirkliche Wertzusammenhang von Wirklichem[1]. Unser Thema ist nur das zweite, aber das erste ist doch als reziprok wichtig. Zunächst: die objektive Struktur der Wirklichkeit setzt den geometrischen Raum und die chronologische Zeit voraus; deren Grund-Eigenschaften aber gelten für alle Teile des Raumes und der Zeit, sind also nicht wirklich. Aber, wie gezeigt wurde (§ 33 und 35), ist objektive Realität zwar auf eine Stelle im objektiv strukturierten Raum-Zeit-Zusammenhang angewiesen, aber keineswegs an objektive Struktur gebunden. Vielmehr ist der Mitmensch, mit dem wir durch mitlebendes Verstehen und durch Sinnverstehen verbunden sind, das Stück Wirklichkeit, das sich uns in seinem Wirklichkeits-Charakter am sichersten gibt und am stärksten aufdrängt. Dies Stück Wirklichkeit aber ist nicht objektiv strukturiert und setzt Sinn-Zusammenhänge voraus, die an sich unwirklich sind. Wenden wir uns nun dem umgekehrten Verhältnis, dem Angewiesensein des idealen Wertsystems auf Wirklichkeit zu, so ist es notwendig, vorher zu fragen, was „außerwirklich", „unwirklich" überhaupt, was es insbesondere bei dem „unwirklichen" Wertsystem bedeutet.

Unsere Erlebnisse als Erlebnisse sind immer „an sich" wirklich, sie sind zugleich das Ausgangsmaterial, von dem aus wir sowohl zur Wirklichkeit wie zu unwirklichen Zusammenhängen gelangen. Der Gegensatz betrifft also nicht die Erlebnisse als solche, sondern das in den Erlebnissen und durch sie hindurch Gemeinte oder Intendierte; er tritt hervor, wenn wir die Erlebnisse als intendierende dem kritischen, d. h. scheidenden Denken unterwerfen. Während wir träumen oder während wir uns dem Inhalt eines Romans hingeben, unterscheiden wir Wirkliches und Unwirkliches nicht, sondern erst in der Reflexion, die mindestens

[1] Vgl. meine Abhandlung: Erlebnis, Wirklichkeit und Unwirkliches. Logos 15. 1926.

Digitized by Google

bei Tagträumen oder bei Roman-Lektüre das Erlebnis auch begleiten und färben kann. Für die Reflexion ist ein nicht intendierendes Erlebnis, ein gegenstandsloses dumpfes Gefühl etwa, stets wirklich, nicht immer dagegen die Gegenstände, die bei beginnender Klärung sich von dem Gefühl her uns geben. Es ist etwas anderes, ob eine unbestimmte Trauer sich in trauernde Erinnerung an ein schmerzliches vergangenes Ereignis oder in traurige Ahnung eines in der Ferne geschehenden Unglücksfalles verwandelt. Die Intention selbst, der intendierende Akt ist in beiden Fällen gleich wirklich; aber während wir die Wirklichkeit des vergangenen Ereignisses bejahen, lassen wir die des geahnten Unglücksfalles dahingestellt oder verneinen sie vielleicht auch. Dabei hat das geahnte Unglück aber die Struktur der Wirklichkeit, ebenso wie die Begebenheiten, die der Roman schildert, sich als wirkliche darstellen. Ein solches Unwirkliches heißt „scheinhaft", wobei zwischen trügendem Schein, z. B. einer Halluzination, und ästhetischem, aufrichtigem Schein, der sinngemäß als nicht wirklich intendiert werden soll, unterschieden werden muß. Das struktural einem Wirklichen gleichende, wie wohl nicht struktural objektive Ereignis im Roman gehört dem Zusammenhang dieses Romanes an, der also ein unwirklicher Zusammenhang ist; das Gemeinte hat einen Platz in diesem Zusammenhang, also eine Art Existenz (§ 46, S. 180), die wir „ästhetische Existenz" nennen können. Dieses ästhetisch Existente ist als außerwirklich gemeint, d. h. es mag seinen Inhalt teilweise der Wirklichkeit entnehmen, gehört aber — bei echt ästhetischer Haltung — schon als Gemeintes der Wirklichkeit nicht an, hat zur Wirklichkeit nur die Beziehungen, die durch das intendierende Erlebnis und durch den der Wirklichkeit entnommenen Inhalt gegeben sind. Außerwirklich dagegen seiner Struktur nach ist, was gar nicht an einem bestimmten Orte des Raums und der Zeit existieren kann, z. B. jede mathematische Theorie, jeder reine Sinnzusammenhang etwa logischer Art. Ein solcher Zusammenhang nimmt wohl aus der Wirklichkeit Momente auf, aber nur als Momente, nicht wie bei ästhetischer Anschauung in der Struktur eines Voll-Erlebnisses. Alles Allgemeine hat diese außerwirkliche Struktur, es kann aber zur Wirklichkeit in sehr verschiedenem Verhältnis stehen.

Digitized by Google

Bei rein mathematischer Theorie ist jede Beziehung des Gemeinten (natürlich nicht des Meinens) zur Wirklichkeit abgeschnitten; soll aber die Theorie auf Wirklichkeit anwendbar sein, wie z. B. von mathematisch-physikalischen Formeln verlangt wird, so beansprucht sie, obwohl unwirklich, doch *Wirklichkeitsgeltung*.

Der Wirklichkeitsgeltung einer mathematisch-physikalischen Theorie für rein beherrschbare, struktural vollkommen objektive Wirklichkeit ist analog die einer sinnverstehenden Theorie, die einem bestimmten, historisch wirklichen Kulturzusammenhang entsprechen soll. So kann man etwa einen Wert-Zusammenhang konstruieren, dessen leitender Wert die Macht über Sachgüter, dessen innerer Zusammenhang der der Angemessenheit und Sparsamkeit der Mittel ist, und kann behaupten, daß der kapitalistische Unternehmer als solcher sein Handeln ausschließlich von diesem Zusammenhang leiten läßt. Die Analogie ist in diesem Falle besonders einleuchtend, weil mit Hilfe des Gedankens einer allgemeinen Nützlichkeit, der durch das Austauschmittel des Geldes nahegelegt wird, eine Quantifikation der Güter eingeführt werden kann; aber sie ist davon nicht abhängig: es läßt sich Ähnliches auch mit nicht quantifizierbaren Gütern und mit viel komplexeren Wertsystemen, etwa solchen, die das Verhalten eines Benediktiners oder Jesuiten verständlich machen sollen, versuchen. In allen diesen Fällen beansprucht der Wertzusammenhang *tatsächliche Wirklichkeitsgeltung*, dient er der Erkenntnis des Wirklichen selbst. Das unterscheidet ihn vom idealen Wertsystem; denn dieses soll den rein inneren Zusammenhang der Werte vollständig darstellen, ganz gleichviel, ob die realen Werthaltungen irgend eines Menschen jemals diesem Ganzen entsprechen. Tatsächlich geltende Wertsysteme haben dafür nur vorbereitende, wegweisende Bedeutung und diese ganz unabhängig davon, ob sie ein reales Kulturgeschehen richtig erklären oder vielleicht nur dem von einzelnen Sehern, Denkern, Künstlern Intendierten entsprechen, das nie realisiert wurde. Das *ideale Wertsystem* nimmt tatsächlich geltende Werte und Wertverbindungen ihrem Gehalt nach in sich auf, soll sie *alle* in sich aufnehmen, hat aber dann dem realen Werthalten gegenüber nicht tatsächliche, sondern *normative Geltung*.

Digitized by Google

Nun ist aber das ideale Wertsystem seiner Form nach Sinnzusammenhang, hat als solcher formale Analogie mit der Einheit des Lebenszusammenhangs, die er zugleich in sich enthält. Die Einheit des Lebens ist im Organismus nie vollständig erfüllt, ist also nicht in demselben Sinn wie die mitlebbare Lebendigkeit Moment des Wirklichen, sondern vom Wirklichen her aufstellbares Postulat, zunächst für die eine Richtung des Erkennens. Wie dieses theoretische Postulat sich zu den nicht nur theoretischen Forderungen des Wertsystems verhält, kann erst die Erforschung des Systems selbst lehren, aber ein Zusammenhang tritt doch vorläufig hervor. Immer wieder zeigt sich uns ein Hinweisen der Wirklichkeit auf unwirkliche Sinnzusammenhänge, die doch ihrerseits vollen Sinn erst durch die Wirklichkeit gewinnen. Die verschiedenen Richtungen dieses Zusammenhanges versuchte die vorangehende Analyse zu unterscheiden. Dabei ist gegenwärtig zu halten, daß Unterschied nicht Fremdheit des Unterschiedenen bedeutet. Das ideale System ist Postulat, aber die Grundlagen des Systems müssen im Wirklichen aufgesucht werden; daher ist es notwendig, die Widerstände gegen die Einheit in der Wirklichkeit und die Einwände kennen zu lernen, die von da aus gegen ein einheitliches Wertsystem erhoben werden können. Nicht bloße Widerlegung dieser Einwände ist dabei Ziel, sondern zugleich Aufnahme ihres berechtigten Kerns ins Wertsystem selbst; denn nur so kann seine innere Struktur richtig erkannt werden. Die Betrachtung muß sich dazu der konkreten Wirklichkeit zuwenden, sie setzt am besten bei der bestimmtesten und nächsten, beim einzelnen Menschen ein.

54. Der Mensch mit seinem Widerspruch.

Das wirkliche Verhalten des Menschen spricht zunächst nicht dafür, daß die Werte, von denen sein Tun geleitet ist, mag er sie äußern oder mag die Reflexion sie aus seinem Verhalten erschließen, eine Einheit, einen wohlgeordneten „Kosmos" bilden. Nicht daß er oft gegen bessere Überzeugung sich vom stärkeren Triebe fortreißen läßt, ist gemeint; denn beim Widerstreit zwischen „Pflicht" und „Neigung" oder zwischen Erkenntnis und Leidenschaft bleibt doch die Einsicht, ob sie sich auch nicht durchsetzt, mit sich selbst einig. Das Vorrecht der erkannten

Digitized by Google

Werte, des als pflichtmäßig Geforderten stellt sich im „Gewissen" dar, es besteht also kein Widerspruch. Anders wenn der sonst Wahrhafte im Interesse der „Staatsraison" mit gutem Gewissen lügt und betrügt, wenn Hutten bei C. F. Meyer von sich sagt:

„Ich bete christlich, daß es Friede sei,
Und mich ergötzen Krieg und Kriegsgeschrei",

wobei er sich das Recht zu seinem „Ergötzen" zuerkennt. In der Erinnerung, dem Kampf entrückt, besinnt er sich auf diese Gegensätze. Besinnung, weil sie der Einheit des sich besinnenden Ich zugehört, erstrebt Einheit; darum erscheint der Widerstreit als Widerspruch, d. h. zunächst als theoretisch wertwidrig. Gegen diesen Vorwurf seiner überindividuellen Erkenntnis verteidigt sich Huttens individuelles Selbst: er bestreitet den Anspruch, „ein ausgeklügelt Buch" zu sein, er beruft sich als Mensch auf seinen Widerspruch als auf sein gutes Recht. Die Mehrheit voneinander unabhängiger Werthaltungen, deren Unvereinbarkeit der Einheitsforderung widerspricht, wird zugegeben, aber zugleich ganz allgemein dem „Menschen" zugeordnet. Die Schroffheit der Widersprüche ist nicht Mangel, sondern gesteigerte „Menschlichkeit". Aber wenn der Widerspruch allgemein ist, wird er als Problem um so dringlicher; denn der „Mensch" ist als Mensch zugleich denkend, d. h. in ihm lebt die Forderung widerspruchsloser Einheit. Dieses Denken ist dem Handeln nicht nur äußerlich, sondern durchdringt das Handeln selbst; denn Handeln bedeutet nicht Getriebensein, schließt vielmehr bewußte Entscheidung ein. Die Frage: „Was soll ich tun?" ist gewiß zunächst immer in bestimmter Situation gestellt, bedeutet dann: „Was liegt mir jetzt ob?"; aber die Antwort hängt davon ab, was mir überhaupt obliegt, welche Werte allgemein zu berücksichtigen sind und wie sie sich zueinander verhalten. Der Augenblick des Handelns erlaubt selten verwickelte Überlegungen, das Gebot der Stunde muß entscheiden. Aber was an der einmaligen, zum Entschluß drängenden Lage als „Gebot" erkannt wird, ist bedingt durch die Einstellung, in der ich die „Stunde" erlebe; diese Einstellung ist vorbereitet durch meine gesamten Werthaltungen, nur ihre Einheit läßt sichere, ungehemmte Entscheidung erhoffen, wobei Einheit Einheitlichkeit der Werthaltungen bedeutet.

Digitized by Google

Diese Einheitlichkeit wird in der Tat erstrebt — nicht etwa nur von „weltfremden" Theoretikern, sondern gerade in der Praxis, im bewußten Handeln selbst. Das einfachste Mittel ist die Beschränkung auf einen und nur einen Eigenwert am besten so, daß zugleich nur ein Wertzentrum oder mindestens nur eine Art von Wertzentren anerkannt wird — etwa das Wohl eines Staates, oder die größte relative Lustmenge der größten Zahl von Einzelmenschen oder das Seelenheil, garantiert durch Gehorsam gegen eine Kirche. Alles andere wird nur als Mittel zu diesem einen Wertvollen wertgehalten oder mindestens nur insoweit zugelassen, als es mit diesem Einen nicht in Widerstreit gerät; anderenfalls wird es rücksichtslos unterdrückt. Man kann diese Art der Einheitbildung, sofern sie Gesinnung und Verhalten bestimmt, als Radikalismus bezeichnen. Das Wort ist dann formal gebraucht und sagt nichts über den Inhalt aus, dem er ausschließlich dient. Die Durchschlagskraft eines radikalen Handelns ist mit einheitlich gutem Gewissen nur so lange vereinbar, wie entgegenstehende Güter und Werte unsichtbar bleiben. Daher das Streben radikaler Führer und Erzieher, von den ihnen Anvertrauten alles fern zu halten, was den allein geltenden Wert-Inbegriff überschreitet. Ob derartige Abschließung sich gegenüber Unmündigen mit der Rücksicht auf ihre Schwäche rechtfertigen läßt, steht hier nicht zur Diskussion. Der Mündigkeit, d. h. dem Rechte, eigener Einsicht zu folgen, widerstreitet sie jedenfalls; und wenn gar ein sich verantwortlich Fühlender sich bewußt gegen alles zuschließt, was dem Einen widerstreiten könnte, so zeigt der Widerstand, den er eigener Einsicht leistet, daß er seinen Radikalismus nur künstlich, wider besseres Wissen aufrecht erhält. Um diesen inneren Widerspruch zu vermeiden, gesteht er vielleicht ein, daß andere Werthaltungen neben der seinen bestehen, fügt aber hinzu, daß er an der Alleingeltung der seinen festhalten will. Er spricht dann allen Werthaltungen objektives Recht ab, um aus souveräner Willkür zu entscheiden. Die Alleinberechtigung einer einheitlichen Werthaltung schlägt also um in die Rechtlosigkeit jeder Werthaltung überhaupt. Nur noch durch eine Art Krampf hält der innerlich Abgewandte seine radikale Einstellung fest. Löst sich dieser Krampf, was in Momenten der Besinnung nicht ausbleiben kann, so geht jeder positive Wert verloren. Ohne Wert aber ist Leben

Digitized by Google

unmöglich — der Grenzfall ist erreicht, wenn aus der Nichtigkeit der Werte die Wertigkeit des Nichts wird, wenn der Negativismus positiv wird. Aber dann wird das Nichts zum Gute, die Willkür der radikalen Entscheidung enthüllt sich in ihrer krassesten Form. Gewiß, das Positiv-Werden des Nichts erweist dessen positives Recht als Gericht über die angemaßte Alleinherrschaft endlicher Werte — aber dieses Recht kann die endliche Wertigkeit dieser Werte nicht antasten, nur ihre Übersteigerung ins Unendliche. Daher enthüllt sich die Tiefe, die in der radikalen Negation steckt, nur wenn das Nichts im höchsten Maße positiv, wenn es religiös genommen wird, wie bei Buddho (vgl. § 23). Hier ist der Mensch als besonderes Wesen aufgehoben — soll die Lehre des Vollendeten, der nicht mehr Mensch ist, auf Menschen angewandt werden, so machen sich die endlichen Werte sogleich wieder geltend. Wert-Negativismus ohne religiöse Wendung scheitert an dem Widerstande gerade der niederen, tragenden, vitalen Werte — der irreligiöse praktische Negativist verfällt dem Genuß oder dem gemeinen Bedürfnis. Der ursprünglich hohe Wille des Kynikers, Freiheit durch Bedürfnislosigkeit, Bedürfnislosigkeit durch negative Haltung gegen die Kulturwerte zu erlangen, schlägt um in das, was man gemeinhin „Zynismus" nennt, in jene Schamlosigkeit, die das Alleinrecht des Vitalen offen bekennt. Gegen Prüderie, d. h. unwahre Ableugnung der Wertigkeit des Vitalen, die man doch durch sein Verhalten bejaht, ist Zynismus, auch im gemeinen Sinne des Wortes, berechtigt — aber nicht gegen die Wahrheit geltender Werte. So zeigt sich auch praktisch die Prävalenz des Positiven im Wertgebiet.

Einheit gewinnen und zugleich die verschiedenen Werte anerkennen — das wird nun die Aufgabe. Sie erscheint zunächst lösbar durch Trennung der Wertgebiete. In der Kunst gilt allein ästhetische Vollendung, der Verkehr von Mensch zu Mensch steht unter den Normen der Sittlichkeit, die Politik folgt der „Staatsraison", für sie ist Macht des eigenen Staats höchstes Gut usf. Das Handeln des einzelnen Menschen ist dann in jedem Fall einheitlich normiert — alle Motive, die fremden Sphären entstammen, sind als Versuchungen abzuweisen. Allerdings zerfällt das Leben so in getrennte Teile, und es muß entschieden werden, welches Recht jedes Wertgebiet auf meine Zeit und

Digitized by Google

Kraft hat. Dafür tritt als Auswahlprinzip der Beruf ein. Unter Beruf ist freiwillige Beschränkung verstanden, die sich durch die Begrenztheit meiner Anlagen sowie durch die Besonderheit meiner Lage bestimmen läßt. Ich werde zur Einheit, indem ich mich zu bestimmtem Dienst entscheide. Faßt man den Begriff „Beruf" weit genug, so fällt zum Beispiel auch die Sorge für meine Angehörigen, die Hilfe für einen Verunglückten, dessen Not ich als erster sehe, mit darunter. Es ist deutlich, daß der Beruf eine Gemeinschaft voraussetzt, innerhalb deren er geübt wird. Der Einzelne entlastet sich von der Rücksicht auf ihm berufsfremde Güter, weil anderen diese Sorge obliegt. Innerhalb einer solchen Ordnung vereinigt die in der Berufstrennung realisierte Scheidung der Wertgebiete Radikalität und Universalität: der Einzelne kann mit radikaler Entschiedenheit handeln, weil andere, die er grundsätzlich anerkennt, für anderes eintreten, und weil er sich bewußt innerhalb der Grenzen seines Berufes hält, auf Alleingeltung seiner einseitigen Wertbestimmtheit also verzichtet. Er steht zu seiner radikal einseitigen Werthaltung zugleich negativ. Diese Negation wird herrschend, wenn nicht in irgend einer Art — durch Einfügung in eine Gemeinschaft, durch Unterordnung unter ein überliefertes System, durch Ahnung eines Wertganzen oder durch Hinarbeiten auf ein solches — die eigene Einseitigkeit ergänzt wird. Dazu aber gehört, daß der Einseitige an den anderen Wertgebieten Anteil nimmt. So bleibt die radikale Einheit berufsentsprechender Werthaltung auf einen Teil, ein „Gebiet" des Lebens beschränkt. Übrigens hindert schon die Tatsache, daß wir Menschen abhängige Lebewesen sind, die Alleinherrschaft der berufseigenen Werte. So muß jeder Einzelne zu Kompromissen kommen. Das soziale Kompromiß ist nur möglich, wenn ein inneres Kompromiß, mindestens zwischen der Alleingeltung des eigenen Zentralgebietes und den Werten der Gemeinschaftsbildung überhaupt vorausgesetzt wird. Daher ist es berechtigt, hier vom inneren Kompromiß zu reden, noch ehe vom sozialen gehandelt wurde. Man hält dem die absolute Berufsforderung entgegen: „Navigare necesse est, vivere non necesse". Aber der Tote kann doch nicht die See befahren — darum gibt Schopenhauer, dem es mit der Philosophie gewiß so ernst war wie dem Seefahrer mit seinen Fahrten, den Rat „primum vivere,

Digitized by Google

deinde philosophari"; und jener erste Grundsatz erweckt den Verdacht, daß nicht der Kapitän ihn aufstellt, sondern der Reeder, der selbst zu Hause bleibt und das Leben der anderen dem eigenen — Gewinn unterordnet. Umgekehrt, wer etwa die Erhaltung des Lebens als oberste Maxime hinstellt, der verliert über die Sorge um das Leben den Sinn des Lebens. Kompromisse aber bleiben Unrecht gegen das Gelten der überindividuellen Werte, wenn sie nicht selbst einem den einzelnen geltenden Werten übergeordneten Ziele dienen. Dieses Ziel kann nur ein Wertganzes sein, das selbst sinnhaft und Wertträger ist.

So zeigt sich gerade in dem „Widerspruch", der zum „Menschen" gehört, die Forderung der Einheit wirksam; der Widerspruch erweist sich als Mittel, die Einheit nicht zu einfach zu denken, sich nicht mit Schein-Einheiten zu begnügen. Die Zwischenstufen, die sich zeigten: Trennung der Wertgebiete, Einheit des Berufes, Kompromiß haben zum Teil für die Systematik, zum Teil für die Ergetik Bedeutung, aber sie dürfen nicht Endgültigkeit beanspruchen.

Das Ungenügen der Zwischenstufen ist keine bloße Konstruktion, sondern beunruhigt uns überall als quälende Zerspaltung des Lebens, als Verengung durch den Beruf, als laue Fadheit des Kompromisses. In der Gegenwart, der die soziale Einheit eines gemeinschaftsgetragenen Wertganzen mangelt, tritt das besonders stark hervor. Der Engländer, der immerhin mehr als wir Kontinentalen in einem solchen Ganzen lebt, bedient sich daher des Kompromisses mit größerer Leichtigkeit und Unbefangenheit, ohne Festigkeit und Eigenart aufzugeben. Sieht man genauer zu, so bemerkt man, daß auch uns soziale Wertganze nicht fehlen, daß aber der Einzelne nicht einem einheitlichen sozialen Kosmos, einem sozialen Sinnganzen eingeordnet ist, sondern im Kreuzungspunkt verschiedener Gemeinschaften steht, die keine Einheit bilden, daß er sich auch meist so erlebt. Die Konflikte zwischen Staat, Kirche, Einheit der Geistigen, Stand, Klasse und den ihnen entsprechenden Sinn-Einheiten hat er auszutragen, ebenso die zwischen vergangenen, bestehenden, werdenden Formen des Wertganzen. Der Widerspruch, den er in sich hat, beruht zum großen Teil darauf, daß er in seiner Person verschiedene einander widerstreitende Gemeinschaften, d. h. die ihnen entsprechenden Wertsysteme oder Annäherungen

Digitized by Google

an Wertsysteme verbinden soll. So führt die Sache selbst von dem Problem der Überwindung des inneren Widerspruchs im einzelnen Menschen zu den Wertganzen der Gemeinschaften, in denen er lebt. Die in ihnen anerkannten Werte werden im allgemeinen als zusammenstimmend angenommen, sind aber nicht als System durchdacht, nicht auf ihre Zusammenstimmung geprüft — wir reden daher zunächst lieber von Wert-Inbegriffen als von Wert-Systemen.

55. Die Wert-Inbegriffe der Gemeinschaften.

Will man die Bedeutung der in Gemeinschaften geltenden Werte für die Erkenntnis des idealen Wertsystems erforschen, so darf man nicht von dem Verhältnis der entwickelten Person zu Gemeinschaften ausgehen. Die zu sich selbst gekommene Person gehört in der Regel einer Anzahl einander kreuzender Gemeinschaften an, stellt sich jeder von diesen auch gegenüber, geht daher nie ganz in einer Gemeinschaft auf. Vielmehr ist der Fall voranzustellen, in dem der Einzelne ganz als Glied einer und nur einer Gemeinschaft lebt und das, was in dieser gilt, als unbedingt für sich geltend anerkennt. Wohl gibt es Aufruhr, heimlichen Widerstand, Verbrechen; aber daß der Aufrührer und Verbrecher unrecht hat, ist ihm selbst nicht zweifelhaft. Ob dieser Zustand je ganz verwirklicht war oder ist, bleibe dahingestellt — jedenfalls existieren Näherungen an ihn, und man kann sich durch vollständiges Ausdenken einer solchen Einheit gut orientieren. Eine Konstruktion dieser Art, die eine in der Wirklichkeit nachweisbare Tendenz als allein wirksam und voll verwirklicht annimmt, nennt Max Weber einen Idealtypus. Der Idealtypus ist von realen Fällen her erkennbar, wenn man alles ihm Widerstrebende oder ihn Trübende beseitigt denkt. In unserem Falle handelt es sich nicht um einen inhaltlich bestimmten Idealtypus wie etwa den einer rein kriegerischen Gemeinschaft, sondern um einen formalen: eine bestimmte Art der Beziehung zwischen Einzelnen und Gemeinschaft wird als ausschließlich herrschend angesetzt. Denkt man die freie Person als Endglied einer Reihe, so erscheint das vollkommen einer Gemeinschaft eingefügte Individuum ihr gegenüber als primitiv; ebenso ist die entsprechende Gemeinschaft gegenüber einer,

Digitized by Google

die aus freien Personen besteht, als primitive Gemeinschaft zu bezeichnen.

Der Inbegriff der Werte, die in einer idealtypisch primitiven Gemeinschaft gelten, ist so wenig ein einheitliches System wie der Inbegriff des von einem unreflektiert lebenden Menschen Wertgenommenen. Das ist schon deshalb nicht der Fall, weil die auf den einzelnen als Zentrum und Wertträger bezogenen Werte immer in irgend welchem Maße einbezogen und doch wieder den Gemeinschaftswerten untergeordnet sind. Dem außen Stehenden, der sich über einen solchen Wert-Inbegriff klar werden will, erscheint der Inbegriff der wertgehaltenen Güter und der geltenden Normen als ein Kompromiß; aber diese Beschaffenheit kommt den Gliedern der Gemeinschaft im idealtypischen Falle nicht zum Bewußtsein. Die Güter, Werte, Normen sind nämlich noch nicht in gesonderte Gebiete geschieden; Sittlichkeit, Recht, Sitte, Wirtschaft, Technik erscheinen dem Einzelnen, der der Gemeinschaft angehört, noch nicht als solche, sondern als eine ihn einheitlich bindende Gesamtheit, als ungegliederte Urnorm, wie man treffend gesagt hat. Alle Sammlungen früher Lebensregeln, Sprüchwörter, Spruchweisheit usf. zeigen das; ja sogar wenn wir analysieren, was noch in entwickelten, nicht primitiven Zuständen innerhalb einer relativ geschlossenen Gruppe, in Familien, Ortschaften, Ständen usf. als angemessen, anständig, gehörig gilt, finden wir Vorschriften und Gebote in gleicher Linie stehend, die wir ganz verschiedenen Wertgebieten zuweisen. Das als selbstverständlich angesehene Ganze, das rechte Maß, das uns als Krompromiß erscheint, geht genetisch der Gebietstrennung, daher auch dem Radikalismus, der einen Wert zum allein herrschenden macht, voraus.

Aber die Trennung ist nicht etwa nur Sache einer von außen die Urnorm zerlegenden Reflexion, sondern sie ist im primitiven Zustand „angelegt", ergibt sich von ihm aus notwendig. Ja schon wenn der Einzelne sich das in der Gemeinschaft Wertgehaltene als „Norm" gegenüberstellt, es von seinem Eigenwillen unterscheidet, beginnt der idealtypisch primitive Zustand sich aufzulösen.

Noch fühlt sich der Einzelne als vollkommen unterworfen, aber er will wissen, was ihm anbefohlen ist. Die Normen werden formuliert, sie werden als anwendbar, d. h. als allgemein

Digitized by Google

gefaßt: damit beginnt Unterscheidung und Ordnung. Wir haben es hier weder mit der Soziologie noch mit der Geschichte dieses Prozesses zu tun, die überall die religiöse Fundierung der Urnorm zu berücksichtigen und beim Prozeß der Formulierung die Rolle der Priester, der Propheten, der Gesetzgeber, der Weisen zu unterscheiden hätte. Wichtig ist uns nur die Einsicht, daß aus der Notwendigkeit einheitlicher Regelung und sicherer Entscheidung heraus die Normen durchgedacht, geordnet, in Gebiete gegliedert werden müssen, auch wenn jeder äußere Angriff auf die Überlieferung, jede grundsätzliche Kritik noch fehlt. Dabei werden die zunächst vereinzelt formulierten Forderungen, die Reinheitsvorschriften etwa, konsequent durchgeführt, so daß sie das Leben einschränken; gegenüber dieser kleinlichen Kasuistik (dem Verzehnten von Dill und Minze) besinnen sich echte Führer auf das Wesentliche, heben den Kern der Gebote hervor, sondern damit zum Beispiel die ethische Norm aus dem Chaos der Urnorm heraus (Propheten, Sokrates). Die beiden Richtungen, die auf Konsequenz und Vollständigkeit und die auf Reduktion, auf das wahrhaft Wertvolle gerichtete können, aber müssen nicht auf verschiedene Personen oder Gruppen verteilt sein. Es ist auch möglich, daß bedeutende ordnende Geister zugleich die allgemeinsten Werte aufsuchen und die speziellsten Normen entwickeln, daß sie damit sich der Form der Wissenschaft nähern. Wenn auch die Normen nicht rational sondern aus Tradition und Offenbarung begründet werden, sollen sie doch ein innerlich zusammenstimmendes Ganzes bilden; die Künste der Auslegung werden zu diesem Zwecke ausgebildet, auch der Umfang der geltenden Offenbarung und Überlieferung genau geregelt. Mag sein, daß die letzten Schritte nur an wenigen Stellen ganz ursprünglich und zugleich folgerichtig vollzogen worden sind, mag sogar sein, daß es dazu überall des Einflusses griechischer Wissenschaft bedurfte: diese geschichtlichen Zusammenhänge, diese Wirksamkeit eines äußeren Anstoßes ändern nichts an der inneren Notwendigkeit rationaler Ordnung, an der Tendenz zum System, die jedem Wert-Inbegriff einer Gemeinschaft innewohnt. Nur das Hervortreten und besonders die Durchführung der Tendenz bedarf begünstigender Bedingungen.

Der Wert-Inbegriff einer Gemeinschaft tendiert von sich aus zum Wertsystem, soweit der primitive Idealtypus nicht mehr

Digitized by Google

besteht — so kann das Resultat der bisherigen Betrachtung zusammengefaßt werden. Der primitive Idealtypus besteht sicher insoweit nicht, wie die einzelnen Glieder der Gemeinschaft sich den in ihr gültigen Normen bewußt kritisch gegenüberstellen, sich nicht mehr als einfach ein- und untergeordnet, sondern als zu selbständigem Urteil berechtigt fühlen. Selbständiges Urteil bedeutet etwas ganz anderes als Auflehnung; Auflehnung mit bösem Gewissen schließt im Gegenteil Anerkennung ein, schließt kritiklose Anerkennung mindestens nicht aus, während das eigene Urteil zur Billigung und Befolgung der Gemeinschaftsnormen führen kann.

Wenn der primitive Idealtypus der eine Grenzfall der Gemeinschaft ist, so ist der andere die Gemeinschaft autonomer Personen, die sich den Normen wissend und wollend fügen, weil sie die leitenden Werte der Gemeinschaft als verbindlich anerkennen. Dieser Grenzfall, der nie vollständig erreichbar ist (schon deshalb nicht, weil zu jeder Gemeinschaft auch solche gehören, die der Autonomie nicht oder noch nicht fähig sind) heiße: die „idealtypisch personale Gemeinschaft". Eine idealtypisch personale Gemeinschaft wird ihre Normen gemäß einem allgemein anerkannten Wertsystem ausbilden. Die Entwicklung des Wert-Inbegriffs zum Wertsystem wird mit der Entwicklung der Gemeinschaftsglieder (vielleicht nur einiger leitender Gemeinschaftsglieder) zur Person parallel gehen, also der jeweils erreichten Stufe der Personwerdung entsprechen. Damit ist zugleich gesagt, daß die Systematisierung den Wert-Inbegriff verändert; denn die Güter und Normen, die zu diesem Wert-Inbegriff gehören, werden auf ihre Zusammenstimmung untereinander und mit den Grundsätzen geprüft. Mag dabei die Tendenz, das bestehende Kompromiß zu rechtfertigen, noch so stark sein, ganz kann sie sich nicht durchsetzen. Ja, es muß ihr eine entgegengerichtete Tendenz gegenübertreten, nämlich das Einzelne an den anerkannten Grundsätzen oder an den Werten zu prüfen, die den werdenden Personen als geltend inne wurden. Durch die Radikalisierung, die so der werdenden personalen Gemeinschaft ebenso wie der werdenden Person selbst in einem bestimmten Stadium entspricht, wird deutlich, daß der tatsächlich herrschende Wert-Inbegriff nicht nur systematisiert, sondern zugleich verändert wird. Aber

Digitized by Google

noch mehr: die obersten Werte treten ebenso wie die nach ihnen urteilende Person der Gemeinschaft auch gegenüber. Schon in Zuständen, die der Primitivität nahe stehen, sind nicht alle über dem Belieben des Einzelnen stehenden Werte ausschließlich Werte seiner Gemeinschaft: es gibt eine Gerechtigkeit, Billigkeit auch gegen den Fremden, auch gegen das andere Volk, mit dem man einen Vertrag schließt, d. h. aber Normen der Gerechtigkeit, die man vielleicht bei seiner eigenen Gruppe erfüllt glaubt, die aber an sich über dieser Gruppe stehen. Entsprechend kann, wenn eine bestimmte Stufe personaler Entwicklung erreicht ist, die Volksreligion nicht mehr nur völkisch bleiben — die eigenen Götter oder der eigene Gott vertritt übervölkische Ansprüche und Werte, er hat sich dies Volk zum Gehilfen auserwählt, aber er herrscht über alle Völker. Dann aber ist er nicht nur Schützer sondern auch Richter seines Volks; daß die jüdischen Propheten ihr Volk als verstockt, verdorben anklagen, hängt mit der beginnenden Entwicklung der Volksreligion zur Weltreligion eng zusammen. Analog wird griechische Bildung zur menschlichen, römischer Staat und römisches Recht zu Recht und Staat schlechthin. Daraus folgt, daß der Wert-Inbegriff sich zugleich inhaltlich erweitert und formal gliedert und bestimmt. Der Übergang vom Inbegriff zum System ist so von der Entwicklung der Gemeinschaft selbst her gefordert und beginnt überall in dieser Entwicklung.

Aber die Ansprüche einer bestimmten Gemeinschaft, „die" Gemeinschaft zu sein, sind, sobald sie auftreten, immer zugleich von anderen Gemeinschaften angefochten. Gemäß unserer nicht historischen, auch nicht geschichtsphilosophischen, sondern aufs System gerichteten Problemstellung wurde die rein innere Tendenz des Wert-Iubegriffs von Gemeinschaften zum Wert-System für sich dargestellt und gezeigt, wie sie über sich hinausführt. In Wirklichkeit besteht keine begrenzte Gemeinschaft für sich allein — vielmehr treten immer auch andere Gemeinschaften in den Gesichtskreis der werdenden Personen, die die Systematisierung tragen. Die Bedeutung dieser Mehrheit ist nun zu untersuchen.

56. Vielheit der Gemeinschaften.

Was in der eigenen Gemeinschaft gilt, ist dem Menschen, der in ihr aufwächst und lebt, selbstverständliche Norm. Auch wenn

Digitized by Google

er innere Schwierigkeiten bemerkt, sich als werdende Person um Einstimmigkeit und Ordnung des herrschenden Wert-Inbegriffs bemüht, bleibt er in diesem Kreise befangen. Er führt vielleicht die besonderen Sitten und Gebräuche auf allgemeine Regeln zurück, nähert sich so Werten, die nicht mehr von der Eigenart seiner Gemeinschaft abhängen; aber das Wesentliche und Allgemeine erscheint ihm vom Eigenen her und als Eigenes. Sogar wenn sich durch die Wirkung des Denkens der überkommene Inbegriff von Gütern und Werten stark wandelt, tritt das für ihn kaum hervor; er meint nur das Ursprüngliche, Echte von Verunreinigungen befreit zu haben. Dagegen wird die Besonderheit der eigenen Normen als Problem bewußt, wenn das in anderen Gemeinschaften Geltende Anspruch auf Anerkennung erhebt. Nicht jede freundliche oder feindliche Berührung führt dazu: es kann sein, daß das Fremdartige unbeachtet bleibt, oder daß es ungeprüft als abscheulich, als verwerflich abgelehnt wird. Unter welchen Umständen eine vorurteilsfreie Vergleichung eigener und fremder Sitten beginnt, ist als soziologische oder historische Frage hier nicht zu erörtern. Genug, daß dieser Fall nachweislich eintritt und daß er eine wesentlich veränderte Stellungnahme herbeiführt. Diese ist nach ihrem Sachgehalt für uns wichtig, weil so wieder das Verhältnis der Wertwirklichkeit und des von ihr aus erkennbaren Wertsystems deutlicher wird.

Sieht der Mensch das Fremde in gleicher Linie mit dem Eigenen, so hört das selbstverständliche Beharren bei dem Eigenen als dem einzig Berechtigten auf. Will er am Überkommenen festhalten, so wird er die Lebensregelungen und zugehörigen Wert-Inbegriffe der Gemeinschaften als an sich gleichwertig, aber je ihrer Besonderheit angemessen nebeneinander stellen. So urteilt H e r o d o t, daß jedem seines Volkes Sitten am besten gefallen, weil es die seinen sind. Aber wenn die heiligen Normen zu Sitten herabgesetzt werden, dann wird das Gleich-Geltende zum Gleichgültigen. Der einzelne, der sich jetzt als einzelner fühlt, lebt nach der Art seines Volkes, steht aber als freie Person über ihr. Sogar wenn es nicht zur grundsätzlichen Klarheit über dies Verhältnis kommt, zeigt es sich durch das Verhalten an. Dann aber wird das wahrhaft Geltende jenseits des Verschiedenen in einer gemeinsamen Wert-Sphäre gesucht. Jeder geordnete Kampf zwischen Gemeinschaften schließt einen gemeinsam anerkannten

Digitized by Google

Wert ein, um den der Kampf geht. Sogar in bloßen Machtkämpfen ist das der Fall: der mächtige Gegner erzwingt sich Achtung, der Ohnmächtige wird verachtet. Deutlicher tritt der Sachverhalt in Wettkämpfen hervor, in denen die Kämpfer zugleich für ihre Gemeinschaft eintreten, mögen es olympische Spiele sein, mag es sich um das „blaue Band" der Ozeanfahrt, um wissenschaftliche oder künstlerische Leistungen handeln. Die Besonderheit der Gemeinschaften ist formal geworden, sie betrifft nicht mehr ein besonderes Gut oder gar einen besonderen Wert, sondern nur die Zugehörigkeit des allgemein anerkannten Gutes und Wertes zu der eigenen Gruppe.

Grundsätzlich wenden sich Denker wie die Sophisten oder Montaigne vom Besonderen der Volkssitte als einem Gleichgültigen, dem man folgt, weil das Fremde ebenso gleichgültig ist, zu einem Allgemeinen, in dem allein das wahrhaft Wertvolle enthalten ist. Das Gesetz der Völker und Staaten gilt nur durch willkürliche Satzung, ihm steht das „von Natur" Gute gegenüber. Mag ein Kallikles oder Thrasymachos dies „von Natur" Gute mit der Macht gleichsetzen, mögen Sokrates und die Sokratiker es als ein „an sich" Gutes jenseits alles eigenen Nutzens ehren — so verschieden die inhaltlichen Lösungen sind, die Problemlage ist die gleiche. Das allgemein Wertvolle muß sich, da nicht mehr durch Überlieferung geschützt, vor dem Denken rechtfertigen, die einzelne Vorschrift sich aus dem anerkannten Grundsatz ableiten lassen: das System des Wertvollen wird erstrebt. Die eigene Gemeinschaft ist dann nur ein Exemplar von Gemeinschaft überhaupt, ihr Wert hängt davon ab, ob und inwieweit die allgemeinen Werte in ihr verwirklicht werden. Der Einzelne fühlt sich entweder frei, die beste Gemeinschaft auszuwählen und aufzusuchen, oder durch seine Zugehörigkeit verpflichtet, die eigene im Sinne der besten zu verändern — in beiden Fällen sieht er die Besonderheiten der heimischen Normen nur als Material an.

Aber der tatsächliche Wertverhalt entspricht dieser Stellungnahme nicht. Das Eigene, das Besondere heimischer Sitte, Sprache usf. erweist sich in seiner Besonderheit als wertvoll, wie sofort durch die Wert-Antwort deutlich wird, die auf seine Bedrohung erfolgt. Die Verwirklichung der allgemein geltenden Werte kann immer nur an besonderem Material in besonderer

Digitized by Google

Art erfolgen, und der Wert gehört nicht dem allgemeinen Schema eines Gutes, sondern dem ganzen, konkreten Gute zu. In mannigfachen Verhüllungen setzt sich das durch — das „Humane" wird etwa mit griechischer Bildung gleichgesetzt, das deutsche Volk von Fichte als das Menschheitsvolk gerechtfertigt. Es ist dieser heimlichen, uneingestandenen Anerkennung des Wertes der Besonderheit gegenüber ein wesentlicher Fortschritt, wenn Herder und die Romantiker sie offen als solche anerkennen. Bei ästhetischen Gütern oder bei ästhetischer Werthaltung an sich nicht ästhetischer Kulturgestalten tritt das zuerst und am deutlichsten hervor, weil der ästhetische Wert dem Voll-Erlebbaren, Anschaulichen zugehört. Aber das Problem ist nicht auf das ästhetische Gebiet beschränkt; vielmehr ganz allgemein erhebt sich die Frage, wie die Besonderheit der Gestalten, die wertgehalten wird, sich zu den allgemeinen Werten verhält. Damit aber tritt eine neue Richtung hervor, die im Wertsystem berücksichtigt werden muß. Das bloße Neben-Einander kann nicht das Letzte sein. Das Besondere aber erweist sich als geschichtlich Gewordenes; die Historie als Wissenschaft des Besonderen ist zugleich Wissenschaft von seinem Werden — damit tritt eine neue Seite des Gegenstands und eine neue Problemrichtung zugleich in der Betrachtung der Wertwirklichkeit hervor.

57. Geschichte und Historie[1].

Die Wert-lubegriffe verschiedener Gemeinschaften werden von dem Beobachter wie feste voneinander unabhängige Dinge miteinander verglichen; aber die Vergleichung selbst ändert sie, macht sie voneinander abhängig, wenigstens dann, wenn die

[1] Nach dem Vorgang von Kroner (Die Selbstverwirklichung des Geistes, 1928, S. 197. Anm. 1) brauche ich Geschichte für den einmaligen, zusammenhängenden Verlauf kulturellen Geschehens, Historie für die Bewußtwerdung dieses Verlaufs. Diese Bewußtwerdung kann vorwissenschaftlich oder wissenschaftlich sein; die Vorstufen der historischen Wissenschaft schließe ich deshalb ein, weil sie auf den Wertwandel in gleichem Sinne wirken wie diese und weil zwischen beiden stetige Übergänge bestehen. Es ist ganz allgemein notwendig, den Gegenstand einer Wissenschaft oder Besinnung von dieser Wissenschaft oder Besinnung selbst zu unterscheiden, es ist für den nicht Abgestumpften unerträglich, etwa das Psychische als psychologisch, das Soziale als soziologisch bezeichnet zu hören; das sieht so aus, als wäre die Sache erst durch das Wissen darum entstanden. Auch ist es wichtig, sagen zu können, daß Geschichtliches auch andres als historisch, Psychisches auch anders als psychologisch betrachtet werden kann, obwohl historische Betrachtung der Geschichte, psychologische dem Psychischen in besonderer Art angemessen ist.

Digitized by Google

Vergleichenden den beteiligten Gemeinschaften angehören. Der Einfluß der Gemeinschaften aufeinander kann sogar ohne ausdrückliche Besinnung stattfinden; und die Besinnung als solche verändert, auch abgesehen von allen Inhalten, die sie deutlich macht, den Wert-Inbegriff der Gemeinschaft, weil sie zur Personbildung und damit zur Entdeckung personaler Werte führt. Die Theorie steht ihrem Gegenstande hier nicht nur gegenüber, sondern sie beeinflußt und ändert ihn zugleich. Daß die Wert-Inbegriffe der Einzelnen wie der Gemeinschaft einer steten Änderung in der Zeit unterliegen, ist so nicht nur eine Eigenschaft wie andere auch, sondern zeigt zugleich die enge Verbundenheit des Betrachtenden mit dem Betrachteten von neuer Seite. Man kann versuchen, der so entstehenden Schwierigkeiten dadurch Herr zu werden, daß man jede den Gegenstand ändernde Betrachtung in ihn hineinzieht, aber dann mit der eigenen reinen Theorie außerhalb seiner bleibt. So verfährt der noch einigermaßen naive Historiker: er stellt die Schriften der Chronisten und der älteren Geschichtsschreiber in den geschichtlichen Prozeß, den er betrachtet, hinein, glaubt aber diesem alle früheren Historiker mit umfassenden Zusammenhang als reiner Theoretiker überlegen zu sein. Erst wenn er diese Naivität verliert, die Kritik auch gegen sich selbst kehrt, sich in den geschichtlichen Prozeß einbezieht, wird die geschichtliche Änderung aller Werthaltungen als das entscheidende Problem, das sie ist, auch erkannt. Geschichte und Historie sind in ihrer engen Verbundenheit zu betrachten, damit die Schwierigkeiten deutlich werden, die die Wertwirklichkeit dem Wertsystem bereitet, und doch zugleich die Notwendigkeit, mit der das Wertsystem von der Wertwirklichkeit her als Idee hervortritt. Dabei wird es zweckmäßig sein, von dem engsten Kreise historischer Besinnung auszugehen und den Umfang des Erfaßten schrittweise zu erweitern.

Die engste in sich zusammenhängende und in gewissem Maße in sich geschlossene Geschichte ist *die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen*, die für den Menschen als selbstbewußtes Wesen zugleich Gegenstand der Erinnerung ist. Wie der Lebenslauf in seinen Grundzügen der Natur angehört, so ist auch die Erinnerung eine noch halb natürliche Stufe historischer Besinnung, die mit der Erzählung der Alten von ihrer Ju-

Digitized by Google

gend beginnt, dann in „Memoiren" und „Selbstbiographien", d. h. in eigentliche Historie übergeht. Jeder Altersstufe entspricht ein besonderer Wert-Inbegriff, der bei rückschauender Besinnung in seiner Verschiedenheit von den folgenden hervortritt; auf jeder Lebensstufe rücken andere Werte und Güter in den Vordergrund: für den Jüngling Liebe und Gefühlsgemeinschaft, für den Mann Macht und Einfluß, für den Alternden Betrachtung und Ruhe. Da das Vergangene nicht mehr das Verhalten bestimmt, erlebt der Mensch diese Wandlung nicht wie das Neben-Einander unvereinbarer Werthaltungen als unmittelbaren Widerspruch, sondern nur als Fremdwerden. Zu widersprechen scheint der Wandel nur der geforderten Einheit des Selbst. Aber diese wird ersetzt durch die Einheit des Ablaufs, die zugleich wertbestimmt ist; gerade die objektivierende Betrachtung, die an Subjektivem nur die allgemeine Lebendigkeit zum Verständnis benutzt, zeigt hier ein wertbezogenes Ganzes. Das kleine Kind ist jeweils auf die Tätigkeit eingestellt, die gerade ausgebildet wird: sein objektiver Wert-Inbegriff hat an der Spitze (von der allgemeinen Lebenserhaltung abgesehen) den Wert dieser Tätigkeit — des Greifens etwa oder des Sprechens, der Willensbetätigung oder der Erweiterung des Selbst durch spielendes Übernehmen mannigfacher Rollen. Ähnliches zeigt sich in späteren Lebensaltern, wenn auch zum Teil stärker überdeckt durch Einflüsse der Umwelt und der Kultur. Nicht erst rückschauende Erinnerung, schon der Vorblick auf das Kommende ordnet den Wert-Inbegriff jedes Lebensalters einem höheren, das gesamte Leben umfassenden Wertganzen ein. Das Spiel nimmt inhaltlich die Arbeit des Erwachsenen vorweg und, wenn es sich zum Nachahmungsspiel, zum Rolle-Spielen steigert, wird diese Vorwegnahme auch gewußt. Erinnerung will sich schließlich im Alter dieses Ganzen noch einmal bemächtigen, das erst jetzt, wo das Ganze nahezu vollendet ist, als Ganzes erscheint. Aber diese zusammenfassende Rückschau ist nicht mehr auf das Allgemeine der Lebensstadien gerichtet, sie will einen besonderen einheitlichen Sinn gerade dieses Lebens anschauen, sei er auch nur auf die Nachkommen bezogen, an die der Rückschauende sich wendet.

Damit überschreitet der Wertzusammenhang des individuellen Lebens seine eigene Grenze.

Digitized by Google

Die Erinnerung als solche sucht wohl für sich eine Einheit, aber da der sich Erinnernde seinen Tod weiß, so weiß er das Ganze als der Vernichtung anheimfallend — womit mindestens alle auf die Zukunft, auf Verwirklichung gerichteten Tätigkeiten und die ihnen entsprechenden Werte sinnlos werden, solange man sich auf die eigene Person als Wertzentrum beschränkt. Wohl läßt sich ein vollendetes Leben ästhetisch als Einheit anschauen — aber die Vielzahl der Lebendigen bleibt eine sinnlose Wiederholung des immer gleichen Sinnes, und diese Sinnlosigkeit verschärft sich dadurch, daß jedes Lebendige auf Kosten fremden Lebens lebt. Es ist merkwürdig und bedeutend, daß die strengste und schönste Formung des Einzellebens zu einem Sinnganzen dort gelungen ist, wo Leben und Kultur negativ gewertet werden, wo dieses Ganze auf seine Auflösung hin gestaltet wird: der fromme Inder der Brahmanazeit soll erst Brahmanenschüler, dann Hausvater werden; nachdem er dies Los erfüllt und den Sohn seines Sohnes gesehen hat, soll er als Waldeinsiedler leben und zuletzt als heiliger Bettler aller Erdenbande ledig umherwandern. Das Ende des Lebens gibt dem ganzen Leben nur dann einen Sinn, wenn die Auflösung das Wahre ist, wenn alle positiven Werte Scheinwerte sind. Jede positive Wertganzheit des einzelnen Lebens dagegen überschreitet dieses Leben zu Gunsten umfassenderer Sinn-Einheiten. Entsprechend ist die Besinnung, die so erst eigentlich Historie wird, nun einerseits auf das Dauernde, auf das gerichtet, was die Generationen zusammenhält: das Alter erhält den Sinn, Träger der Erbweisheit zu sein; andererseits ist nicht mehr das in jedem Einzelleben Wiederkehrende bedeutsam, sondern vor allem der Anteil des Greises an Ereignissen, die für das Ganze wichtig wurden — die Gegenstände historischer Erinnerung gehören zu den Gütern der Gemeinschaft, werden durch Erinnerung umgebildet und dem Wert-Inbegriff einverleibt. Zugleich fügt sich erst so das Bild des wohl vollendeten Einzellebens einer höheren Wert-Ganzheit ein: Kind, Jüngling, Mann und Greis erscheinen als Gestalten neben und nacheinander; wenn Solon lehrt, daß niemand vor seinem Ende als „eudaimon" gepriesen werden dürfe, so heißt das, daß erst im Bilde des vollendeten Lebens dieses Ganze sich einer größeren Einheit als Gestalt vor Augen stellt: das ästhetisch Vollendete, Sinn in sich tragend, wird

Digitized by Google

gleichzeitig Sinnbild für die Gemeinschaft. So tritt überall das Dauernde hervor: auch die geschichtlichen Wandlungen, die in der historischen Besinnung festgehalten werden, haben doch wesentlich die Bedeutung, beizutragen zum Ganzen eines Wert-Iubegriffes, der eben durch die Besinnung mehr ist als bloßer Inbegriff, der als in sich einheitlich zusammenhängend wenn nicht gewußt doch gefühlt wird.

Aber der gleiche Wert-Iubegriff bleibt auch bei den Gemeinschaften des Stammes und Volkes nicht unverändert erhalten; es scheint eine Analogie zwischen dem Leben des Einzelnen und des Volkes zu bestehen: der Wechsel wertgehaltener Güter erinnert an die Lebensstufen des Einzelnen — dem Alten und nicht ihm allein erscheint die Vergangenheit in dem Lichte der Jugenderinnerung. Immer wieder ist die Rede vom Altern der Völker erneut worden — und gewiß hat der wachsende Umfang der Tradition, die zunehmende Einengung der Lebensbewegung durch den überlieferten Stoff und die festwerdenden Formen Ähnlichkeit mit der Erstarrung des Alters. Aber diese Ähnlichkeit ist nicht Gleichheit. Wenn man unter „sterblich sein" versteht: „der Möglichkeit des Vergehens immer ausgesetzt sein", so ist gewiß jede Gemeinschaft sterblich wie jeder Organismus. Aber wenn wir den Menschen „sterblich" nennen, so meinen wir mehr: sein Leben muß nach einer gewissen Höchstdauer und nach Durchlaufen bestimmter Stadien jedenfalls enden. In diesem Sinne sterblich und, was damit eng zusammenhängt, alternd, sind keineswegs alle Organismen: viele Einzellige und Pflanzen, z. B. die durch Wurzelstöcke wachsenden, haben kein „natürliches" Ende, wenn auch irgendwann wahrscheinlich ein äußeres Ereignis ihr Leben beenden wird. Die Analogie zwischen Gemeinschaft und Organismus — überall problematisch, und nur mit Vorsicht verwendbar — erlaubt jedenfalls nicht den Schluß, daß die Gemeinschaft sterben muß; die Gefahr der Erstarrung durch unbewegliche, lebenhemmende Tradition kann überwunden werden, da jedes neue Geschlecht neue Lebensfrische mitbringt und die Erbschaft zu sichten wenigstens vermag. Dabei wird die Besinnung auf das Wesentliche, auf die geltenden Werte, die nicht an die geschichtlich gewordenen, den veränderten Verhältnissen nicht mehr entsprechenden Güter gebunden sind, wesentlich helfen: u m i m g e s c h i c h t l i c h e n

Digitized by Google

Werden die Gemeinschaft zu erhalten, bedarf es nicht nur historischer, sondern zugleich überhistorischer Besinnung. Es ist kein Zufall, daß Völker der christlichen Ära, die in ihrer Tradition schon den Ertrag einer früheren, historisch gewußten Kultur als vom geschichtlichen Untergang der alten Welt unabhängig besitzen, sich wiederholt verjüngen konnten[1]. Aber auch das übergeschichtlich Wertvolle bedarf der Verkörperung, es hält Gemeinschaften nur zusammen, wenn es zugleich als geschichtlich ihnen verbundenes Gut erscheint. Geschichtlich ausgezeichnet sind Zeiten, Menschen, Werke, in denen für eine Gemeinschaft ein bestimmter Wert sich erstmalig in vollendeten Gütern zeigt; an solchen Gütern hält dann die Folgezeit als an klassischen fest und orientiert sich immer neu an ihnen. Das Klassische als das Einmalige und doch in dieser Einmaligkeit Mustergültige ist keineswegs auf das Ästhetische beschränkt und noch weniger auf eine bestimmte Art ästhetischer Gestaltung, auf die harmonisch ausgeglichene. Auch Helden, religiöse Führer, Staatsmänner und Gesetzgebungen können in diesem allgemeinen Sinne klassisch werden. In der Geltung des Klassischen, im Klassizismus liegt aber der Widerspruch, daß eine zeitlich bedingte Gestalt überzeitliche Bedeutung erhält; und dieser Widerspruch wirkt sich darin aus, daß jedes neue Geschlecht das Klassische unter seinen Gesichtspunkten des Wesentlichen neu sieht, daß daher die Unveränderlichkeit des Klassischen Schein ist. Trotz der immer neuen Aspekte tritt schließlich der Gegensatz zwischen dem Klassischen und den neuen Wertnahmen hervor — ein „Modernismus" stellt sich dem Klassizismus entgegen. In solchen Kämpfen erkennt man die Notwendigkeit, sich auf überzeitliche Maßstäbe, auch auf die Rolle des geschichtlich Besonderen im Gut zu besinnen. Unterläßt man das, so endet die Historie im Nebeneinander des Gleichgültigen, aus dem schließlich ein allgemeiner Wert-Negativismus entstehen kann. Positives historisches Verstehen erweitert demgegenüber das verstehende Subjekt, stellt aber dann die Aufgabe, von den konkreten Gestalten

[1] Das gilt nicht nur vom deutschen Volke, wie öfter behauptet wird, vielmehr hat z. B. auch das französische nach der großen Kulturblüte seiner Gothik im siebzehnten Jahrhundert ein neues klassisches Zeitalter erlebt, und das Frankreich, das im achtzehnten Jahrhundert vielen gealtert schien, schuf im neunzehnten auf allen Gebieten Neues.

Digitized by Google

zu den idealen Gütern und reinen Werten zurückzugehen. Meist wird bei Versuchen dieser Art zunächst noch an geschichtlichen Besonderheiten festgehalten, die nicht als solche erkannt sind. Philosophische Besinnung auf die allgemeinen Werte als auf die Grundlagen des Verstehens ist mit dem Verstehen nicht notwendig verbunden, sondern tritt als Sich-Selbst-Verstehen des Verstehenden erst zu ihm hinzu. Die Werte sind zwar der Sache nach beim Verstehen vorausgesetzt, ihre Einheit ist aber für uns dem Verstehen gegenüber sekundär; daher darf man sich nicht wundern, daß die Werterkenntnis oft hinter der Fähigkeit des Verstehens zurückbleibt.

Dieser Prozeß des Vordringens zu den allgemeinen Werten wird dadurch gefördert, daß die einzelne Gemeinschaft sich nicht isoliert entwickelt, sondern in Wechselwirkung mit anderen. Wie die Vergleichung verschiedener Wert-Inbegriffe die Tendenz auf ein sie umfassendes Wert-System einschließt, wurde früher dargestellt (§ 56). Hier ist hinzuzufügen, daß es sich nicht um bloße Vergleichung, sondern um reale Einwirkung handelt, daß über die gesonderten Gemeinschaften hinaus eine Gemeinschaft höherer Stufe sich bildet. Die hellenistisch-römische Welt, die Gesamtheit der germanischen und romanischen Völker sind bekannte Beispiele dafür. Was einem solchen umfassenderen Kreise gemeinsam ist, wird als allgemein angenommen — der Kreis wird mit der Menschheit, das in ihm Geltende mit dem „Humanen" gleichgesetzt. Da dieses Gemeinsame in bestimmten Kulturgütern verkörpert ist, erhalten diese Güter selbst den auszeichnenden Charakter der „Humanität" — der Klassizismus mit seiner Kanonisierung bestimmter geschichtlichen Gestalten wird zum übervölkischen „Humanismus", der Kenner und Verehrer der griechisch-römischen Antike zum „Humanisten", weil das Allgemeine, das den germanisch-romanischen Kulturkreis zusammenschließt, auf der geistigen Abstammung aus dem griechisch-römischen Altertum beruht. Ein geschichtlich Besonderes ausgezeichneter Art wird so Vertreter des allgemein Wertvollen — und wiewohl rein theoretisch diese Gleichsetzung irrtümlich ist, stellt sie praktisch einen der wichtigsten und folgenreichsten Ansätze dar, das Problem des allgemeinen Eigenwertes eines Besonderen zu lösen. Bestimmte Gemeinschaft bedarf der konkreten allgemein wert-

Digitized by Google

gehaltenen Güter; nur in solcher historisch besonderter Form kann das Gemeinsame erlebt werden. Ein Ausblick öffnet sich hier auf die Probleme der Wertverwirklichung und ihren Zusammenhang mit den systematischen Fragen. Aber dieser Zusammenhang ist keine konfliktlose Einheit; vielmehr ist das systematisch Falsche, die Verwechselung der besonderen Wertgestalt mit dem allgemeinen Wert, für die Arbeit an der Wirklichkeit günstig, ja beinahe notwendig. Ein bestimmtes, konkretes Gut, als Vorbild, als einzig wertvoll angesehen, richtet die Kräfte auf einen Punkt, faßt sie zusammen und ist zugleich erlebbar, während das abstrakt Gedachte unwirksam und lebensfern bleibt. Die praktische Seite dieses Konflikts gehört in die Ergetik; hier mußte er erwähnt werden, um die Dringlichkeit der systematischen Aufnahme der Wert-Besonderheit zu zeigen.

Soweit eine konkrete geschichtliche Einheit von Gütern gemeinsam ist, soweit reicht auch eine Gemeinschaft, die die besonderen Gemeinschaften überwölbt. Sie ist verbunden durch eine gemeinsam überlieferte Güterwelt, eine Kultur (§ 49, S. 192), sie wird daher allgemein als K u l t u r k r e i s bezeichnet. Nun dehnt sich aber das Streben nach historischem Verständnis über den eigenen Kulturkreis hin aus; und diese Erweiterung ist nicht allgemein mit praktischer Wechselwirkung verbunden, schon deshalb nicht, weil der fremde zu verstehende Kreis auch ganz der Vergangenheit angehören kann. Gewiß hat auch eine solche Erweiterung indirekt praktische Folgen, die sich in „romantischen" Erneuerungsversuchen des Vergangenen zeigen; aber das kann in unserem Zusammenhang außer Betracht bleiben. Da noch keine allen Menschen gemeinsame Kultur verwirklicht, das historische Verstehen aber auf alle Menschen ausgedehnt ist, entsteht so eine bloße V e r s t e h e n s g e m e i n s c h a f t, die einseitig nur für den Verstehenden, nicht für den zu Verstehenden, da ist. Verständnis fehlt, so lange das Fremde nur in seiner Fremdartigkeit angestaunt wird; es wird vorgetäuscht, wenn man das Fremde den geschichtlich besonderen Voraussetzungen des eigenen Kulturkreises angleicht. Vielmehr muß das Abweichende in seiner Abweichung als sinnvoll aufgenommen werden. Das aber ist nur möglich, wenn von den konkreten Gütern sich aufnahmefähige Wert-Schemata abgetrennt haben, und

Digitized by Google

wenn man bereit ist, fremde Werte, die sich in diese Schemata nicht einfügen, durch neue, wenn auch zunächst nur versuchende, auf theoretisches Gebiet beschränkte Werthaltungen sich anzueignen. Der Zusammenhang zwischen verstehendem und wertsystematischem Erkennen wird so deutlich: an den Aufgaben des Verstehens erweitern sich die Grundlagen aller Systematik, aber umgekehrt ist Verstehen des Fremden nur dadurch möglich, daß es zu eigenen Werten in Beziehung gesetzt wird, und dies fordert Rückgehen vom Gut auf den Wert und Einsicht in den Zusammenhang der Werte.

Im Gegensatze zu der hier vertretenen Überzeugung hat man die absolute Geschiedenheit der Kulturkreise und ihrer Wert-Inbegriffe behauptet. Meint man damit, daß sie einander nicht beeinflussen, so ist das historisch falsch: die Wirkungen der europäischen Antike auf die asiatischen Kulturkreise, die Wirkungen des alten Orients auf Griechenland, die beginnende Wechselwirkung europäischer, indischer, ostasiatischer Kultur in der Gegenwart widerlegen eine solche Behauptung. Aber reale Einwirkung ist nicht notwendig mit Verständnis verbunden: der Aufklärungszeit fehlt das Verständnis ihrer „barbarischen" Kultur-Ahnen ebenso wie vielen Erwachsenen das der eigenen Kindheit. Verständnis des Fremden muß stets errungen werden; und es ist, in fast ironischer Dialektik, ein Verdienst auch derer, die diese Möglichkeit bestreiten, daß sie durch Übersteigerung der Unterschiede dem Erkennen gleichsam Wahrzeichen für seinen Weg aufstellen. Im übrigen widerspricht z. B. Spengler sich selbst, wenn er die fremden Kulturen, die von der unseren her unverständlichen, doch zu verstehen behauptet. Der fixe Widerspruch muß sich in eine echte Dialektik auflösen, die Erkenntnis, daß das Fremde noch nicht verstanden ist, zu einer Erweiterung der Verständnis-Mittel und damit des Wertsystems führen.

Wie das Verstehen, obwohl auf treue Erkenntnis des Fremden gerichtet, doch immer vom geschichtlichen Sosein des Verstehenden abhängt, so kann auch das Wertsystem, das übergeschichtliche, immer nur von einer bestimmten geschichtlichen Lage her wahrgenommen werden. Wenn das System „übergeschichtlich" genannt wird, so bedeutet das nicht Höherwertigkeit im Vergleich zum Geschichtlichen; denn das ideale Wertsystem kann in

Digitized by Google

bezug auf Werthöhe gar nicht mit konkreten geschichtlich bestimmten Gütern verglichen werden, und zu ihm gehören „niedere" so gut wie „höhere" Werte, vitale etwa ebenso wie ethische. Das Problem aber, wie geschichtliche Bedingtheit mit übergeschichtlichem Sinne des jeweils erkannten Systems sich verbinden läßt, wird seiner Lösung nähergebracht, wenn man die Analogie des Wirklichkeits-Erkennens heranzieht. Daß dieses nicht nur seiner Idee nach sondern auch als Näherung an diese Idee übergeschichtlich ist, wird kaum bestritten werden; und doch läßt sich seine Abhängigkeit von der geschichtlichen Lage leicht einsehen. Für die Wissenschaft einer nicht allzu weit zurückliegenden Zeit gehörten Gespenster und Teufelsbündnisse zur Wirklichkeit, während die reale Existenz von Bakterien, Doppelsternen, Röntgenstrahlen erst seit kurzer Zeit bekannt ist. Auch der innere Aufbau der Wirklichkeit hat sich geschichtlich geändert: der Raum hatte für Aristoteles einen Mittelpunkt, und viele sind überzeugt, daß wir den Raum anders denken müssen, als Newton und Kant taten. Aber das in früheren Aspekten der Wirklichkeit Enthaltene ist immer, wenn man genauer hinsieht, auch in späteren, vollkommeneren enthalten. An einzelnen Wirklichkeits-Urteilen kann man sich das leicht verdeutlichen: sie werden ihrer Materie nach immer vollständiger bestimmt, die Abhängigkeit vom erlebenden Menschen zum Beispiel wird dadurch ausgeschaltet, daß sie in die Urteilsmaterie aufgenommen wird. So wird etwa das Urteil „Kochsalz färbt die Flamme gelb" in das andere umgebildet: „glühendes Natrium sendet Lichtstrahlen von bestimmter Wellenlänge aus, die dem farbentüchtigen menschlichen Auge gelb erscheinen". Solche Umbildungen geschehen unter Voraussetzung der zeitlosen Geltung jedes wahren Urteils und der Existenz eines Wirklichkeitszusammenhangs, in dem jeder durch ein Urteil bejahte Tatbestand seine bestimmte Bedeutung hat. Damit ist wohl verträglich, daß die menschliche Einsicht in diesen Zusammenhang von Zeit und Geschichte abhängt. Die einzelnen wahren Urteile konnten jeweils nur bei einer gewissen Ausbildung des Erkennens entdeckt werden, und diese Ausbildung hängt zugleich von einer bestimmten allgemeinen Kulturlage ab. Aber der als wahr erkannte Wirklichkeitsgehalt wird dann von der Zeit und Gelegenheit seiner Entdeckung abgelöst, in eine übergeschichtliche

Digitized by Google

Höhe gehoben. Nur weil dem so ist, kann man überhaupt von „Entdeckungen" reden, diese von Erdichtungen unterscheiden. Geschichte der Wissenschaft als einer einheitlichen Entwicklung setzt die Unabhängigkeit der erkannten Wahrheit von den Umständen ihrer Entdeckung voraus. Über den realen Gang des Geschehens ist damit nichts ausgesagt; Erkenntnisse, die schon gewonnen waren, sind oft genug wieder verloren gegangen — aber auch solchen Verlust vermag unsere Historie nur zu verzeichnen, weil sie trotzdem gültig bleiben und soweit wir sie wiedergewonnen haben. Ist das nicht der Fall (und es ist wahrscheinlich, daß es bei manchen einst gewonnenen, später verlorenen Erkenntnissen nicht der Fall ist), so ist für uns mit jener Erkenntnis auch ihre Geschichte ausgelöscht.

Wie die Wirklichkeitserkenntnis auf die Wirklichkeit gerichtet ist, so die Werterkenntnis auf das Wertsystem; in beiden Fällen sind einzelne Erkenntnisse aufweisbar, die aber vollen Sinn und volle Gültigkeit nur im Zusammenhang des Ganzen gewinnen. Der Unterschied zwischen beiden Fällen liegt darin, daß die im Erkennen gemeinte Wirklichkeit dem Erkennenden nur gegenübersteht, während die zu erkennenden Werte ihm als Werthaltungen zugleich angehören. Zunehmende Wirklichkeits-Erkenntnis erweitert die Umwelt, zunehmende Wert-Erkenntnis erweitert außerdem das Selbst. Diese Weite muß im Selbst angelegt sein, damit die Erweiterung möglich ist. Auch der Wirklichkeits-Erkenntnis gehört ein Selbst zu, aber nur ein erkennendes, d. h. Wahrheit werthaltendes, während die Erkenntnis der Werte ein umfassend werthaltendes Selbst voraussetzt. Doch besteht dieser Gegensatz so nur zwischen beherrschender (physikalischer) Wirklichkeits-Erkenntnis und Wert-Erkenntnis; alle Arten der Wirklichkeits-Erkenntnis, in die Verstehen als Moment eingeht, setzen außertheoretische Werthaltungen voraus. Dem widerstreitet nicht, daß historische Begriffsbildung nach Rickerts Theorie nur „Wertbeziehung" nicht positive Anerkennung der Werte, auf die das Geschehene bezogen ist, einschließt. Gemeint ist zunächst, daß die besonderen Güter, die eine geschichtliche Einheit zusammenhalten, vom Historiker nicht auf ihren absoluten Wert beurteilt zu werden brauchen. Ich kann zweifellos das Verhalten eines römischen Staatsmannes verstehen und die Beziehung auf den römischen Staat als Aus-

Digitized by Google

wahlprinzip bei der Darstellung der römischen Geschichte richtig verwenden, ohne das Gut „römischer Staat" positiv wertzuhalten. Aber kann ich es noch, wenn ich den Staat überhaupt nicht mehr als Gut, wenn ich staatliche Macht, Einheit, Ordnung nicht mehr als Werte anerkenne? Diese Anerkennung fehlt nicht etwa schon dann, wenn ich diese Güter und die ihnen entsprechenden Werte deshalb unwirksam wünsche, weil mit ihnen Übel anderer Art verbunden sind, sondern erst wenn Wertblindheit ihnen gegenüber besteht. Solche Wertblindheit gegenüber allem Staatlichen kann man etwa an Tolstois „Krieg und Frieden" sich deutlich machen und wird dann erkennen, daß so von der Staatengeschichte nur ein leeres Gaukelspiel zurückbleibt, das höchstens als wertwidrig auf andere Werte, etwa ethische oder religiöse bezogen werden kann. Aus der Prävalenz des Positiven folgt, daß Wertblindheit so wenig wie sonst ein Mangel aufnehmender Fähigkeiten als Argument verwendet werden darf. Dann aber wird deutlich, daß historische Einsicht d. h. Erkenntnis der geschichtlichen Relativität jedes von Menschen aufgestellten Wertsystems ganz ebenso Näherung an seine überhistorische Idee bedeutet, wie Erkenntnis der Abhängigkeit aller Empfindungen von menschlicher Organisation bei der Wirklichkeitserkenntnis.

Zum Historiker gehört, daß er für Werte in denkbar größtem Umfang empfänglich ist, wie umgekehrt historisches Verstehen die Wertempfänglichkeit erweitert. Gemäß der Prävalenz des Positiven kann die Werthaftigkeit eines wertgehaltenen Wertes nicht bestritten werden, wohl dagegen sein Anspruch auf eine bestimmte Stellung zu anderen Werten. So führt die Werthaltung selbst, wenn sie in die Erkenntnis aufgenommen werden soll, zum Wertsystem. Ungeordnete Wert-Mannigfaltigkeit mag für bloße historische Forschung, allenfalls auch für historische Darstellung genügen — jede Besinnung auf Wesen und Wert der Historie, jeder Versuch einer Universalhistorie verlangt mehr. Auch wenn Philosophie der Geschichte sich auf Philosophie der Historie beschränken will, wenn sie die Frage nach dem Sinne der geschehenden Geschichte als unlösbar abweist, bedarf sie doch der Besinnung auf den Zusammenhang der Werte, auf den Universalhistorie bezogen werden muß. Durch bloße Besinnung auf einzelne Werte oder Wertgebiete lassen sich

Digitized by Google

wohl verschiedene nebeneinander stehende Geschichtsverläufe (zum Beispiel des Rechts, der Kunst, der Wissenschaften) historisch erfassen, aber sie schließen sich dann nicht zu einer Universal-Historie zusammen. Einer solchen ist vielmehr die Frage nach dem universalen Wertsystem logisch (nicht: genetisch) vorgeordnet.

So wird vom verstehenden Wirklichkeits-Erkennen her die Notwendigkeit eines Wertsystems als Idee einsichtig. Der geschichtliche Wandel der Werthaltungen und Wert-Inbegriffe bedeutet demgegenüber grundsätzlich nur dasselbe wie der geschichtliche Wandel der Erlebnis-Wirklichkeit für die Wirklichkeits-Erkenntnis. Auch die Einheit der Wirklichkeit ist Idee im Kantischen Sinne, ja die Einheit von beherrschter und verstandener Wirklichkeit ist sogar Idee zweiter Stufe und steht dem Erreichbaren einer Stufe ferner, als die Idee des Wertsystems. Nur darin liegt die besondere Schwierigkeit des Wertsystems, daß die Erweiterung hier auch das Subjekt, nicht nur den Gegenstand betrifft. Entsprechend muß das Subjekt sich seinem Selbst gegenüberstellen, es muß seine Selbstigkeit relativieren, um den Weg zum überselbstischen Subjekt zu finden, das alle Selbst einschließt, keines ausschließt. Der Umweg über die Schwierigkeiten, die die Wertwirklichkeit der Wert-Erkenntnis bereitet, war nötig, um das nicht nur abstrakt allgemein, sondern im einzelnen einzusehen.

Das Verhältnis des erkannten Wertganzen zur geschichtlichen Lage des Erkennenden läßt sich allgemein aussprechen, wenn man dreierlei unterscheidet: die Akt-Einheit der intendierenden Erkenntnis-Akte, die intendierte Idee und die jeweils erreichte Näherung an die Idee. Jeder Forscher und Denker intendiert das Wert-Ganze aus einer bestimmten Lage heraus; was er intendiert dagegen ist als Idee von dieser Lage unabhängig gedacht. Um diese Unabhängigkeit zu erreichen, korrigiert er die Besonderheit seiner Lage durch historische Erkenntnis dieser Lage, er relativiert seine Stellung, um das Intendierte näher an seinem absoluten Sinn zu fassen. Näher an seinem absoluten Sinn; denn jedes von Menschen, ja jedes von endlichen Erkennenden erfaßte Wert-System bleibt mit Anteilen dieser Endlichkeit behaftet, und sogar die Ausschaltung geschichtlicher Besonderungen gelingt nur fortschreitend, nie restlos.

Digitized by Google

Drittes Kapitel

Der Aufbau des Wertsystems

58. System der Sache und System der Darstellung.

Das System der Werte ist Gegenstand einer unabschließbaren Erkenntnis, es ist in der Erkenntnis intendiert, d. h. es ist von der jeweilig erreichten Erfüllung zu unterscheiden. Es soll alle Werte zu einem Sinnganzen verbunden zeigen; aber weder sind alle Werte schon bekannt, noch ist die Sinnverbundenheit vollständig durchschaut. Der eine allumfassende Sinnzusammenhang, den die Gesamtheit der Werte bildet, ist nur in Aufgabestellung sichtbar, ist „Idee" im Sinne Kants, soll dementsprechend als das ideale System der Werte bezeichnet werden. Daß dieses ideale System von keiner Darstellung voll erreicht wird, liegt in seinem Begriff. Aber auch das, was von diesem einen idealen System jetzt erkannt ist, was also für unser jeweiliges Erkennen an die Stelle des idealen Systems tritt, ist nicht adäquat darstellbar. Alle Darstellung erfolgt in einer Reihe, da sie von zeitlich lebenden Menschen herrührt und aufgenommen werden soll; das Darzustellende aber ist kein lineares Gebilde. Je zwei Teile des Ganzen geben der Darstellung immer das Problem auf, welcher von ihnen vorangestellt werden soll; aber es ist keineswegs notwendig, daß einer vor dem anderen sachliche Priorität hat. Die Darstellung, so kann man mit Übertragung von mathematischen Begriffen sagen, ist als zeitlich eindimensional, das Darzustellende vieldimensional. Diese Inadäquatheit der Darstellung muß gewußt und durch geeignete Mittel (mehrfache Ansätze, Rückweisungen usf.) nach Möglichkeit überwunden werden.

Aber wenn man das Verhältnis von Darstellung und Sache so ausdrückt, faßt man es nur äußerlich, gleich als ob das System der Sache gegeben wäre und nun die Darstellung als etwas Äußeres hinzuträte. Daß das nicht der Fall ist, geht bereits aus der Idealität des allumfassenden Wertsystems hervor. Darstellung ist immer zugleich ein Versuch, der Sache näher zu kommen; in der Forschung enthüllt sich die Sache durch eine Reihe von Darstellungen, die sich der vollen Wahrheit zu bemächtigen suchen. Die Forschung kann nicht ausgehen von einem Über-

Digitized by Google

blick über alle einzelnen Werte, da jeder Überblick von Blickpunkten aus erfolgt und die Wahl der Blickpunkte schon eine gewisse Systematik einschließt. Die Güter und Werthaltungen, von denen her wir zu den Werten zurückgehen, tragen den Beginn einer Ordnung in sich, und diese beginnende Ordnung ist schon in der Sprache ausgedrückt, wenn die bewußte Arbeit des Gedankens anhebt. Alle Darstellungsversuche sind zugleich Mittel, sich dem System der Sache zu nähern.

Das System der Werte ist nicht rein konstruktiv, es ist nicht dem Ganzen einer rein mathematischen Wissenschaft, sondern höchstens einer physikalischen oder chemischen Theorie vergleichbar, es ist nachkonstruierend. Auch rein konstruktive Theorien sind nicht rein rational; denn sie nehmen in ihren Axiomen Unableitbares auf, aber sie sind relativ rational, da in ihrem Verlauf nichts unerwartetes Irrationales auftreten kann. Alles aufgenommene Irrationale ist rationiert, durch Denken umgriffen, alle im Verlauf der Konstruktion neu gebildeten Gegenstände sind auf die in den Axiomen aufgenommenen und auf die ebenfalls axiomatisch festgelegten Konstruktionsgesetze zurückführbar. Sieht so die Konstruktion gerade aus, so muß die Nachkonstruktion immer wieder auf seitlich Auftauchendes hinblicken; sie muß fragen, ob durch sie Postuliertes sich aufweisen und ob neu Bemerktes oder Gefundenes sich ihr einfügen läßt, sie ist immer auf den Methoden-Gegensatz der Komprehension und Suffektion angewiesen; oder vielmehr, dieser Methoden-Gegensatz ist nichts anderes als die Bipolarität der Nachkonstruktion in die Bewegtheit der Forschung übernommen.

Auch die nachkonstruktive Theorie ist beherrschende Theorie, geht von einer Anzahl von Sätzen aus; anders verfährt ein System, dessen Teile nicht konstruierbar sind. Bei diesem ist die Klassifikation Vorstufe. So ist es nützlich, hier nochmals das System der Organismen vergleichend heranzuziehen. Auch dieses will einen sachlich begründeten Zusammenhang darstellen, will „natürlich" sein, während künstliche Systeme nur eine äußere Ordnung unter den zunächst unübersehlichen Gegenständen eines Erkenntnisgebiets herstellen. Rein künstlich ist jedoch nur ein System willkürlicher Kennzeichen (z. B. eine alphabetische Ordnung aller Stadtbewohner nach ihren Namen in

Digitized by Google

einem Adreßbuch); jedes System dagegen, das bestimmte Merkmale der Gegenstände selbst als Prinzipien der Ordnung benutzt, ist insofern natürlich, als die Unterschiede in den Gegenständen liegen, künstlich nur insofern, als gerade dieses Merkmal die Anordnung bestimmt. Bei der Wahl des systembeherrschenden Merkmals wirkt zweierlei zusammen: die leichte Erkennbarkeit, die Entscheidbarkeit der Frage, wohin jeder Gegenstand gehört, einerseits, die charakterisierende Kraft, d. h. der enge Zusammenhang des Merkmals mit anderen Eigentümlichkeiten oder besser mit dem ganzen Aufbau des Gegenstandes andererseits. Das berühmteste „künstliche" System, Linnés System der Blütenpflanzen, hat beides vereinigt. Die Zahl der Staub- und Fruchtblätter entscheidet unbedingt über die Zugehörigkeit, bietet in der Zahlenreihe die Gewähr vollständiger Disjunktion und eindeutiger Anordnung; sie ist anderseits für große natürliche Gruppen charakteristisch, eine Eigenschaft, die Linné durch glückliche Durchbrechungen des Prinzips gesteigert hat. In der Entwicklung des natürlichen Systems der Pflanzen und Tiere geht die Erkenntnis typischer Zusammengehörigkeit der Formen der Anerkennung gemeinsamer Abstammung als der Ursache dieser Zusammengehörigkeit zeitlich voraus. Das kann nicht Wunder nehmen, da die Zusammengehörigkeit Erkenntnisgrund der gemeinsamen Abstammung und damit das für uns Frühere ist. Für ein natürliches System der Organismen ist nicht mehr ein Merkmal allein entscheidend; die Hervorhebung eines Merkmals (z. B. der Zahl der Keimblätter) bedeutet nur ein Mittel der Erkennung und Zusammenfassung. Daher ist es nicht ausgeschlossen, daß das entscheidende Merkmal in einem besonderen Falle fehlt, ohne daß deshalb die Zugehörigkeit zweifelhaft wäre.

Die Systematik der Werte unterscheidet sich von der der Organismen dadurch, daß die zu erkennende Ordnung kein realer Zusammenhang der Abstammung, sondern ein idealer des Sinnes ist. Aber eine Analogie der Erkenntnisart besteht darin, daß auch hier die Zusammengehörigkeit der Güter zu Typen früher erkannt und in der Einheit des leitenden Wertes begrifflich erfaßt wird als der Grund dieser Einheit, der nur in der Stellung im Gesamtsinn liegen kann, daher nie vollständig erkennbar wird. So wenig die Systematik der Organismen Zu-

Digitized by Google

sammengehörigkeit von Typen oder Existenz systematisch isolierter Gruppen deshalb vernachlässigen darf, weil sie in genetische Hypothesen nicht hineinpaßt, ebenso wenig darf das verstehende Wertsystem je negativ gegen aufweisbare Wertverhalte werden. Beiden Fällen ist ferner gemeinsam, daß gewisse Anordnungsfragen nur die Darstellung, nicht die Sache betreffen; denn die Einreihigkeit ist sowohl dem Nebeneinander der Stämme wie der Mannigfaltigkeit des Sinngefüges gegenüber „künstlich". Das bedeutet keinen Negativismus im Verhalten zu Problemen; nur werden manche Probleme umgebildet, aus äußerlichen der Reihenfolge oder Höhenordnung zu wesentlichen der Verwandtschaftsverhältnisse oder der Sinn-Ergänzung.

59. Einheit des Systems.

Da allumfassende Positivität gefordert ist und da es sich nicht um künstliche Anordnung, um äußere Beherrschung des Mannigfaltigen, sondern um das System der Sache, um verstehende Erkenntnis der Sinneinheit handelt, so wird die Frage dringend, wie diese Einheit zu denken ist. Es wird sich dabei empfehlen, die Art der Einheit abzugrenzen gegen mögliche andere Einheits-Arten. Das wird erleichtert, wenn man recht verschiedene Systeme vergleichend heranzieht. Nun ist das System der Werte ein ideales System, aber zur Vergleichung können auch reale Systeme dienen, d. h. solche reale Ganze, die nur als Systeme adäquat erkannt werden können. Ein Ganzes ist nie eine bloße „Und-Verbindung" oder ein bloßes „Aggregat", d. h. seine Teile sind nicht alle einfach nebeneinander gestellt, sondern sie haben mindestens teilweise eine besondere ausgezeichnete Stellung im Ganzen. Eine Einheit, die nicht in bloße Und-Verbindungen auflösbar ist, hat B. Russell „Unität" genannt; man kann danach alle Kollektiv-Gegenstände in Unitäten und Aggregate einteilen.

Obwohl alle Systeme, ideale wie reale, Unitäten sind, so können sie doch Aggregate enthalten; es brauchen nicht alle Teile eines Systems wieder Systeme zu sein. Im künstlichen Pflanzen-System Linnés z. B. haben zwar Klassen und Ordnungen gemäß dem Einteilungsprinzip ihre bestimmte, unvertauschbare Stelle, die Gattungen aber und ebenso die Arten bil-

Digitized by Google

den nur Aggregate, deren Anordnung im Ganzen des Systems willkürlich ist. Das ist bei einem idealen System eine Unvollkommenheit, während es der Struktur eines realen entsprechen kann. In einem Regiment Soldaten z. B. bilden die Rangstufen ein Ganzes unvertauschbarer Stellen, die Glieder gleicher Rangstufen aber, mindestens die unter ihnen, die je dem gleichen Gliede höherer Stufe unterstehen, bilden bloße Aggregate. Ein ideelles Ganzes dagegen ist als Ganzes nur dann vollkommen erkannt, wenn es in ihm keine bloßen Aggregate mehr gibt, sondern jedes Glied seine eigene und einzigartige Stelle einnimmt. Ein solches Ganzes heiße d u r c h g e g l i e d e r t. Ob reale Ganze jemals vollkommen durchgegliedert sind, mag zweifelhaft sein. Im Organismus, auch im hochdifferenzierten des Menschen, hat man den Eindruck, daß Zellen derselben Gewebeart in demselben Organ einander beliebig vertreten können — die Gesamtheit aller roten Blutkörperchen z. B. scheint ein bloßes Aggregat zu sein, das nur als Gesamtheit eine durch nichts Anderes vertretbare Bedeutung für den Organismus hat. In idealen Ganzen dagegen kann es keine einander inhaltlich gleichen Glieder geben, da diese in eins zusammenfallen müßten; ihrer inhaltlichen Verschiedenheit muß dann auch eine verschiedene Stellung im Ganzen entsprechen. So viel Reales das System der Werte auch aufnehmen mag, es bleibt ein ideales System, in das die Momente der Realität als Begriffe eintreten. Anders ist es mit dem System der Güter, das sich vom System der Werte her aufstellen läßt; denn demselben Wert können Güter in beliebig großer Zahl zugehören. Während also das System der Werte „an sich" durchgegliedert ist und jedes Aggregat, das in einer Näherung an dieses System vorkommt, eine Unvollkommenheit der bisher erreichten Erkenntnis beweist, darf das beim System der Güter nicht ohne weiteres angenommen werden. Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß hier auch der Sache nach, nicht nur für unser Erkennen Aggregate bestehen. Bei H e g e l, der auch die Wirklichkeit als ein durchgegliedertes System verstehen will, kommt dieser Sachverhalt dadurch zum Ausdruck, daß er die bloße Mehrheit wertgleicher Güter auf allen Stufen als unwesentliche Wiederholung, als schlechte Unendlichkeit beiseite schiebt.

Durchgegliederte wie nicht durchgegliederte Systeme unter-

Digitized by Google

scheiden sich weiter nach der Art des Einheitsgrundes. Dieser kann zunächst dem System äußerlich sein, wie der Zweck einer Maschine oder wie das Einheitsprinzip eines künstlichen Systems. Die beiden Beispiele zeigen, daß der Gegensatz bei realen wie bei idealen Systemen auftritt. Unter den realen Systemen besitzen zum Beispiel die Organismen einen inneren Einheitsgrund, unter den idealen die „natürlichen", wobei „natürlich" bedeutet, „dem Zusammenhang der Sache entsprechend". Das System der Werte soll „natürlich" sein, d. h. sein Einheitsgrund soll ihm zugehören oder, wie man auch sagen kann, ihm immanent sein. Der einfachste denkbare Fall wäre dabei der, daß es nur der Quantität nach verschiedene Werte derselben Art gäbe, oder daß das System monistisch wäre. Dieser Fall ist schon früher als unmöglich ausgeschlossen worden (vgl. besonders § 31). Aber auch bei nicht monistischen Systemen kann doch ein Glied Einheitsgrund des Ganzen sein, oder das System kann monarchisch sein. Hierher gehören unter den realen Systemen z. B. alle Gemeinschaften, in denen die Stellung der Einzelnen von einem Führer her bestimmt ist. Daß ideale Systeme dieser Art wenigstens denkbar, konstruierbar sind, beweisen die Versuche, das ganze Wertsystem als einem höchsten Werte dienend zu verstehen; doch haben wir bereits gesehen, daß das Wertsystem in Wahrheit nicht monarchisch ist. Ein polyarchisches System jedoch ist, wenn die mehreren Einheitsgründe einfach nebeneinander stehen, nicht durchgegliedert. Wenn aber die Einheitsgründe untereinander verbunden sind, ist nicht ihre Vielheit das Letzte, sondern ihre Verbundenheit, nicht das Nebeneinander des Vielen herrscht, sondern das Ganze, in dem das Viele vereinigt ist. Ein solches — panarchisches System ist daher das Wertsystem an sich notwendig, und es ist nur erkannt, sofern und soweit es als panarchisch erkannt ist.

Die Eigenschaft „panarchisch" zu sein, teilt das Wertsystem mit dem Organismus. Jedes Glied eines Organismus dient dem Ganzen, zu dem es gehört, dessen Leben in ihm lebt, dessen Eigenart seine Gestalt bestimmt. Vom Gliede her kann das Ganze als pantomer bezeichnet werden, da das Ganze in jedem Gliede zugleich enthalten ist. Beim Organismus ist das allerdings nur für die Teile der Fall, die noch als organisiert,

Digitized by Google

als in sich lebendig angesehen werden müssen. Diese enthalten zuletzt unorganische Bestandteile, die das Leben des Ganzen nicht mehr in sich tragen. Wo die Grenze zu ziehen ist, läßt sich bisher nicht bestimmt angeben; sie liegt zwischen den Zellen, die jedenfalls pantomer sind, und den Molekülen, die es wohl sicher nicht mehr sind. In gewissem Sinne kann man die wertfremden Momente des Wertsystems, wenn sie ganz ohne Beziehung zum Werte gedacht werden, als nicht mehr pantomere Teile von den echten pantomeren unterscheiden.

In einem pantomeren System hat das Ganze mit den Teilen strukturale Verwandtschaft. Worin diese besteht, wird erst in der Durchführung des Systems genauer erkennbar; vorläufig ist an das allgemeine Schema des Wertes zu erinnern, das auch Schema des Wertsystems ist, sofern das Wertganze bezogen ist auf den Inbegriff der Güter einerseits, auf den Inbegriff der Wertzentren, der durch die vollkommen werterkennende Person vertretbar ist, anderseits. Die Idealität sowohl des einzelnen Wertes wie des Wertsystems ist verbunden mit der Tendenz zur Realisation: der Wert haftet am Gut, und wenn auch das Gut vieler Werte zunächst ideal ist, so ist es doch auf Realisation gleichsam angewiesen. Pantomerie und Panarchie machen das ideale Wertsystem dem Organismus vergleichbar. Aber die Grenze dieser Analogie wird schon dann deutlich, wenn man daran denkt, daß der Organismus reales, das Wertsystem ideales Ganzes ist. Der Organismus als Teil der Wirklichkeit steht mit anderem Wirklichen im Austausch und erzeugt Organismen seiner Art, das Wertsystem ist einzig, es bildet für sich ein Ganzes, obwohl es überall auf Verwirklichung hinweist.

Ein panarchisches Ganzes, das nicht von einem Wert her begriffen werden kann, dessen Ganzheit zu begreifen als Aufgabe gestellt ist, ist Sinnganzes. Auch die andere Eigenschaft des Sinnganzen, in seiner Form von nicht werthaften Momenten mitbestimmt zu sein, teilt das Wertganze. Das klingt zunächst rätselhaft, weil es das negative Urteil einschließt: die Form des Wertganzen ist nicht nur vom Werte her bestimmbar. Jedes negative Urteil aber stellt erst die Aufgabe positiver Bestimmung, gibt also ein Rätsel auf. Die Lösung ist nicht durch beherrschendes Denken zu finden. Was es bedeutet, daß ein Wertfremdes den Wert-Zusammenhang mitbestimmt, können wir

Digitized by Google

nur verstehen, weil wir selbst als lebendige Wesen zugleich reale Sinnganze und für uns Wert-Träger sind. Sinnverstehen steht dem beherrschenden Erkennen ferner als teleologisches Verstehen von einem Werte her, das besonders in einer seiner Formen, die der Zweck-Mittel-Relation folgt, beherrschendem Denken sich erschließt. Daher drängt sich diese Relation dem an beherrschendes Denken Gewöhnten ungebührlich vor. Aber sogar die Zweck-Mittel-Verbindung setzt mitlebendes Verstehen voraus; denn was es heißt, sich einen Zweck setzen, kann schließlich nur aus dem eigenen Leben heraus eingesehen werden. Das „irrationale", das als „rationandum" in die ihrem Wesen nach rationale Systemform eingeht, ist nichts dem Ich nur Gegenüberstehendes, sondern das vom Ich ergriffene Leben seiner selbst, das sich in seinen Werken wiederfindet und Seinesgleichen in dem ahnt, was ihm als Fremdes gegenübersteht.

Damit zeigt sich von neuem, daß das System der Werte dialektisch ist; denn das Irrationale kann nur rational werden, indem die Rationalität zugleich aufgehoben wird, und das Ich läßt sich nur vergegenständlichen, indem zugleich die Inadäquatheit der Gegenstandsform sich offenbart. Dialektisches Denken darf aber nicht als bloßer Gegensatz zum schlicht-logischen verstanden werden, vielmehr baut es sich überall auf möglichst exakten schlicht-logischen Unterscheidungen auf; es ist die Vollendung schlicht-logischen Denkens, weil dieses aus sich selbst heraus sein Ungenügen erkennt.

Die Dialektik ergreift auch den Begriff des Systems, wie sich am besten einsehen läßt, wenn man daran denkt, daß wir als werthaltende Menschen im geschichtlichen Werden stehen oder besser zu unserem wie auch immer geringen Teile dieses Werden mitbestimmen. Geschichtliches Werden aber schließt Neuheit ein. Unter diesem Gesichtspunkt hat z. B. Georg Simmel den systematischen Abschluß überhaupt verworfen[1], während Heinrich Rickert[2] versucht hat, durch seinen Begriff des „offenen Systems" die Unendlichkeit der Geschichte mit der Notwendigkeit des Systems zu vereinigen. Da er undialektisch bleiben will, löst er das Problem durch eine Distinktion: die formalen

[1] Georg Simmel: Philosophie des Geldes 1900, S. 407: „Die Entwicklung unserer Art bietet fortwährend neue Möglichkeiten, die Welt sinnlich und intellektuell aufzunehmen, und ebenso fortwährend neue Kategorien, sie zu werten."

[2] Rickert: System der Philosophie, I, 11, 348 f. (1921).

Digitized by Google

Wertunterschiede, die das herausheben, was jede Entwicklung als Entwicklung voraussetzt, was sich also nicht entwickelt (denn die Entwicklung selbst kann sich nicht entwickeln), erlauben ein geschlossenes System, bleiben aber gerade, weil sie nur „Formen" sind, jedem Inhalt offen. Rickert sieht Form und Inhalt nur als Gegensätze, er erkennt nicht, daß die Form Beziehungsform ist, und daß es eine Dialektik zwischen Form und Inhalt gibt. So wichtig sein Begriff des offenen Systems ist — er wird nicht völlig durchgeführt, sondern wandelt sich in ein nur für Inhalte offenes, aber in sich geschlossenes System der Formen um.

Das System der Werte ist also weder wert-monistisch noch monarchisch, es ist auch keine bloße polyarchische Klassifikation nebeneinander stehender Werte, sondern ein durchgegliedertes, panarchisches, pantomeres Sinnganzes, das nur dialektisch erkannt werden kann. Für uns als geschichtliche Wesen bleibt es offenes System. Wie weit es jeweils gelingt, die Forderungen, die in der Idee des Wertsystems liegen, zu erfüllen, kann nur der Versuch lehren.

60. Einteilung der Werte.

Das System der Werte als Sinnganzes ist gewiß nicht nur Klassifikation, aber es setzt Klassifikation voraus. Wäre das System vollendet vorhanden, so müßte sich aus ihm auch eine Übersicht über alle Einteilungsarten der Werte gewinnen lassen; da das aber nicht der Fall ist, da wir immer nur auf dem Wege zum System sind, so wird die Wert-Einteilung uns bei diesem Bemühen helfen, sie wird für den Forscher dem System vorangehen. Bloße Sammlung der Werte oder Wertprädikate kann eine solche Einteilung vorbereiten, sie kann ferner dazu dienen, eine vorgeschlagene Einteilung auf ihre Vollständigkeit hin zu prüfen, aber sie ergibt keine Ordnung und noch weniger ein Netzwerk von Ordnungsprinzipien, das auch nur als Versuch vollständiger Einteilung angesehen werden könnte. Ein solches läßt sich vielmehr nur von den Momenten her gewinnen, die in jedem Werte stecken. Diese aber sind nicht am isolierten reinen Werte aufweisbar, wie etwa an der Farbe die Grundeigenschaften Farbenton, Helligkeit, Sättigung; denn die Verschiedenheit der Werte zeigt sich in den Beziehungen, die ihr Begriffs-

Digitized by Google

Schema ausmachen. Das hat sich in der Axiotik ergeben; an dieser Stelle sind die Folgerungen aus jenen Untersuchungen zu ziehen.

Jeder Wert ist bezogen auf Wertzentrum und Hauptklasse. Einteilungen der Werte ergeben sich daraus dann, wenn die Art dieser Beziehungen verschieden ist, wenn sich die Werte nicht nur durch die Verschiedenheit der Zentren und Hauptklassen unterscheiden. Für die Beziehung zum Zentrum, d. h. für die Art der Werthaltung wurde das ausführlich nachgewiesen: es gibt geltende und schlichte (daseiende) Werte. Im Verhältnis zur Hauptklasse kommt zunächst in Betracht, wie sich der Gegensatz Wert-Unwert in die Klasse teilt: es gibt alternative Werte, die die Hauptklasse ganz in Güter und Übel aufteilen, und trichotome, bei denen außerdem eine Unterklasse indifferenter Fälle besteht. In beiden Fällen kann Wert und Unwert entweder jedem Gut bzw. Übel in gleicher Art zukommen oder es kann Grade des Werts bzw. Unwerts geben, danach sind unabstufbare und abstufbare Werte zu unterscheiden. Bei abstufbaren trichotomen Werten wird beiderseits von der Indifferenzzone aus ein stetiger Übergang zu Wert oder Unwert sich zeigen, so daß die indifferenten Glieder auch als unmerkbar werthaft bzw. unwerthaft aufgefaßt werden können. Eine andere Art der Einteilung ergibt sich, wenn das Verhältnis des Klassenbegriffs der Hauptklasse zum Werte berücksichtigt wird. Der Wert kann diesem Klassenbegriff äußerlich sein, wenn z. B. Pflanzen nach ihrem Nutzen für menschliche Ernährung beurteilt werden; die Wertbeziehung ist dann außerwesentlich. Oder Klassenbegriff und Wert gehören zusammen, der Wert ist der Hauptklasse wesentlich; und dann sind zwei Fälle möglich: der Klassenbegriff ist vom Werte her gebildet (Urteil von wahr her) oder der Wert vom Klassenbegriff her (menschlich, männlich, weiblich als Werte). So entsteht der Unterschied zwischen gebietbildenden (freien) und gebieteigenen (gebundenen) Werten. (Vgl. § 30, S. 123.)

Zu diesen Gesichtspunkten der Einteilung, die von dem Schema Wert-Zentrum-Hauptklasse hergenommen sind, kommen andere, die aus der Verknüpfung der Werte und der Güter stammen. Daß verschiedene Werte einen Wertzusammen-

Digitized by Google

hang bilden, wurde wiederholt aufgewiesen; allgemein bekannt ist es aus dem Verhältnis der Eigenwerte zu den Wirkungswerten, oder der intensiven zu den kausativen Werten.[1] Da Verwirklichung eines Wertes wertvoll ist, ist alles, was diese Verwirklichung fördert, kausativ wertvoll. Doch ist das nicht das einzige Abhängigkeitsverhältnis eines Wertes von einem anderen. Es wurde schon gezeigt, daß wissenschaftliche Fruchtbarkeit ein Eigenwert aber zugleich ein von der Wahrheit abhängiger Wert ist und daß analoge Verhältnisse auf anderen Kulturgebieten bestehen. So müssen denn allgemein leitende und abgeleitete Werte unterschieden werden. Da die abgeleiteten gleichsam im Gefolge der leitenden stehen, kann man sie auch Gefolgewerte nennen. Alle kausativen Werte sind Gefolgewerte, aber dieser Satz ist nicht allgemein umkehrbar. Während die leitenden Werte durchweg intensiv sind, lassen sich unter den abgeleiteten zunächst intensive und kausative unterscheiden. Außerdem aber gibt es eine Wertgruppe, die zwischen den intensiven und den kausativen steht. Die Existenz realer Gebilde ist nötig, damit an ihnen der Wert verwirklicht werden kann. Solche Gebilde tragen nicht notwendig einen Eigenwert, aber ihr Verhältnis zum eigenwertigen Gut ist kein kausatives, sondern ließe sich eher als „subsistent" bezeichnen. Da jedoch dieses Wort metaphysische Ansprüche nahelegt, werde von fundierenden Werten gesprochen. So ist Person immer auf einem Selbst, Selbst auf einem erlebenden Wesen, dies auf einem Organismus fundiert. Es gibt zwei Arten von Wert-Fundierung: erstlich ist ein real existierendes Gebilde Fundament für die Werte seiner Stufe, z. B. Lebewesen für Lebenswerte, reales Selbst für Selbstwerte, zweitens fundiert ein reales Gebilde niederer Stufe ein Gebilde höherer Stufe, also auch die ihm zugehörigen Werte. So kann sich „Person" und damit „personaler Wert" nur an einem Selbst verwirklichen. Die erste Art der Fundierung ist unmittelbar, die zweite mittelbar. Vom kausativen Werte unterscheidet sich der fundierende dadurch, daß er in den Gesamtwert des Ganzen, das den

[1] Ich habe früher (Beiträge zur Lehre von den Wertungen, Zeitschr. f. Philos. 110, 246 f. 1897; Allgem. Ästhetik 23 f. 1901) dafür den Ausdruck „konsekutiv" gebraucht, bevorzuge aber jetzt „kausativ", weil „konsekutive Werte" dem Wortsinne nach mit Gefolgewerten identisch sind, während die kausativen doch nur eine Art der Gefolgewerte darstellen.

Digitized by Google

fundierten Wert trägt, mit eingeht, wie etwa Selbstbewußtsein und Leben in der Person, also auch in jeder Realisation eines personalen Gutes unmittelbar enthalten sind, während das nur kausativ Wertvolle, das Mittel, Werkzeug dem intensiven Wertgebilde, dem es zur Realität verhilft, äußerlich bleibt.

Endlich kann die Werthaftigkeit jedes Gutes völlig isoliert stehen (natürlich nur in bezug auf den bestimmenden Wert) oder sie kann auf einen Zusammenhang der Güter hinweisen, durch den der Wert erst vollständig erfüllt wird. Die Annehmlichkeit eines Erlebnisses ist als solche in sich beschlossen, das angenehme Erlebnis weist durch seine Annehmlichkeit nicht über sich selbst hinaus. Man könnte einwenden: das Angenehme ist angenehm, weil lebenfördernd. Aber selbst wenn diese Behauptung allgemein richtig wäre (was sie sicherlich nicht ist), so beträfe sie doch nicht den Wert „Annehmlichkeit" als solchen, sondern seine Bedeutung für den Lebenszusammenhang, also etwas ihm Äußeres. Ganz ähnlich verhält es sich mit den ästhetischen Gütern: ein Kunstwerk, ein schöner Naturgegenstand ist „selig in sich selbst" — steht abgeschlossen für sich da, soweit das Gebilde als ästhetisches betrachtet wird. Als Stück Realität oder als Ausdruck eines Menschen, einer Zeit gehört es freilich Zusammenhängen an. Aber für den rein ästhetischen Wert ist das unwesentlich. Anders beim wahren Urteil: wohl ist jedes Urteil für sich wahr oder falsch, wohl ist Wahrheit intensiver Wert, aber jedes wahre Urteil gehört als solches immer zugleich einem Urteils-Zusamenhang an, in dem allein seine Gegenstände und Relationen bestimmt werden können, zu dem es zugleich einen Beitrag liefert, in dem es seine Stelle hat. Daher ist das einzelne wahre Urteil für sich unvollkommen; es gibt einen höheren, umfassenderen Begriff „Wahrheit", der über den einzelnen wahren Urteilen steht. Werte, deren Güter in ihrer Wertigkeit ganz für sich stehen, deren Wert in dem einzelnen Gute ganz beschlossen ist, sollen immanent, solche, deren Wertgehalt über das einzelne Gut hinausweist, transgredient heißen[1].

[1] Ich habe diesen Unterschied in der Allgem. Ästhetik S. 27 dargestellt und die Termini eingeführt; aber ich habe damals noch nicht erkannt, daß dieser Unterschied einem anderen Zusammenhang angehört als der zwischen intensivem und kausativem Wert.

Digitized by Google

Die sämtlichen Einteilungen mögen der besseren Übersicht wegen tabellarisch zusammengefaßt werden.

Einteilungsgrund Hauptgruppe	Untergruppen	Arten der Werte
I Einfache Beziehungen des Wert-Schemas	A: Wert zu Wert-Zentrum	schlichte (daseiende) - geltende
	B: Wert zu Hauptklasse 1) ihre Einteilung in Güter u. Übel betreffend a) Art der Disjunktion	alternative - trichotome
	b) Vorhandensein od. Fehlen des Grads	abstufbare - nicht abstufbare
	2) Verhältnis des Klassenbegriffs zum Werte betreffend	außerwesentliche - wesentliche gebietbildend (frei) / gebieteigen (gebund.)
II Wertgestiftete umfassendere Beziehungen	A: Wertzusammenhang	leitende (stets intensiv) — abgeleitete intensive / fundierende / kausative
	B: Güterzusammenhang	immanente — transgrediente

61. Bemerkungen zu einigen Wertklassen.

An einige in der Tabelle aufgeführte Unterschiede werden hier zweckmäßig kurze Betrachtungen angeknüpft, die zugleich erläutern und auf die systematische Bedeutung der Einteilungen hinweisen.

Zu I A: Geltende Werte schließen immer eine Zweiheit von Wertzentren in sich: das sie werthaltende oder ihnen gemäß beurteilte Zentrum wird von einem ihm werthaft übergeordneten her bestimmt. So können Gemeinschaftswerte für die Glieder der Gemeinschaft gelten. Wenn das Wertzentrum, für das die

Digitized by Google

Werte gelten, sie selbst als für sich geltend anerkennt, so gehört das übergeordnete Zentrum zu ihm (ich soll meinem Volke dienen). Besonders deutlich ist das, wenn das übergeordnete Zentrum ideal, nicht real ist (das reine erkennende Ich, das Subjekt der reinen Sittlichkeit), weil es dann nur in der sich selbst beurteilenden Person als Maßstab und Aufgabe realisiert ist. Der früher (vgl. § 39, S. 154 f.) aufgewiesene Zusammenhang zwischen Person und geltenden Werten, damit zugleich die zentrale Bedeutung der Person für das Wertsystem, tritt wiederum hervor.

Zu I B. 1: Darüber, ob Werte alternativ oder trichotom, abstufbar oder nicht sind, besteht vielfach Streit. So ist der sittliche Zentralwert nach Kant nicht abstufbar und trichotom (es gibt weder verdienstliche Taten noch läßliche Sünden, wohl aber erlaubte Handlungen), nach Fichte alternativ und nicht abstufbar (in jedem Falle ist eine bestimmte Entscheidung gefordert, es gibt weder Erlaubtes noch mehr oder minder Gebotenes), nach der allgemein vorwaltenden Meinung abstufbar und trichotom (es gibt sowohl Erlaubtes als auch mehr oder minder Verdienstliches und Verwerfliches). Geht man dem Grunde dieser Meinungs-Verschiedenheiten nach, so erkennt man, daß verschiedene wiewohl nahe verwandte Werte gemeint sind. Fichte fordert ein vollkommen versittlichtes Leben, d. h. nicht nur unbedingt guten Willen, sondern auch vollkommene Einsicht, Kant hält die unbedingte sittliche Forderung an den tatsächlichen Zustand, der einen Spielraum des sittlich Ungeformten frei läßt, die gewöhnliche Meinung denkt an die Motivation der realen Menschen, bei der die Stärke des sittlichen Willens an der Größe der zu überwindenden Versuchung gemessen wird. Es wird also in den Klassenbegriff der Hauptklasse und damit auch in den Wertbegriff (der ja die Beziehung zu einer bestimmten Hauptklasse einschließt) mehr oder weniger Reales aufgenommen. Man erkennt an diesem Beispiel, dem sich ähnliche aus anderen Wertgebieten anreihen ließen, daß diese Wert-Unterschiede geringe Bedeutung für den Aufbau des Systems im großen haben, dagegen wichtig sind, wenn es darauf ankommt, die durch verschiedene Realitätsbelastung unterschiedenen nahe verwandten und leicht verwechselten Werte auseinander zu halten.

Digitized by Google

Zu I B 2: Die Priorität des freien, gebietbildenden Wertes vor seiner Hauptklasse ist nicht genetisch. Auch bei freien Werten geht die Erzeugung von Gütern unter der Wirkung eines der Wertrichtung entsprechenden Antriebs genetisch der Auszeichnung des Antriebs voraus, und ebenso wird die Güterklasse meist als zusammengehörig erkannt, bevor der Wert als solcher ausgezeichnet wird. Kinder und Primitive haben längst Urteile gefällt, sich in künstlerischen Produkten geäußert, ehe sie Urteile auf ihre Wahrheit, Lieder oder Malereien auf ihre Schönheit hin beurteilten — und solche Wert-Urteile treten oft und lange Zeit an bestimmten Gütern auf, ehe die Besinnung auf den diese Beurteilungen leitenden Wert erfolgt. Der Unterschied ist vielmehr logisch oder, wenn man den Gesichtspunkt der Betrachtung anders nimmt, sachlich begründet. Logisch, sofern Hauptklassen wie „Urteil" oder „Kunstwerk" nur von den Werten her definiert und abgegrenzt werden können, während Werte wie „gesund" umgekehrt die Hauptklasse (hier: Organismus) voraussetzen — sachlich, sofern dieses logische Verhältnis kein sachfremdes ist, sondern der Erkenntnis durch die Gesetzlichkeit des Gegenstandes vorgeschrieben. Gebietseigen sind auch Werte wie glücklich, vollkommen, die die Gesamtheit dessen, was einem Exemplar der Hauptklasse (einem Menschen, Staate, Werk usf.) werthaft zugehört, als Wert-Einheit zusammenfassen. Man kann sie G a n z h e i t s w e r t e nennen, da es sich nicht um eine Wert-Summe, sondern um werthafte Wert-Unität handelt.

Hauptklassen freier oder gebundener, also wesentlicher Werte können auch nach unwesentlichen Werten beurteilt werden, z. B. Kunstwerke auf ihren sittlichen Gehalt hin, Tiere nach dem wirtschaftlichen Nutzen oder Schaden, den sie stiften. Kausative Werte können als wesentliche gebietbildend auftreten, wenn z. B. wirtschaftliche Handlungen auf ihren wirtschaftlichen Nutzen hin geprüft werden, oder als unwesentliche gegenüber beliebigen Hauptklassen, wie in dem Beispiel der nützlichen und schädlichen Tiere.

Zu II A: Zum Begriff eines Gefolgewertes gehört, daß er je einem bestimmten leitenden Werte folgt. So kann etwas für wissenschaftliche Erkenntnis, also indirekt für Verwirklichung der Wahrheit nützlich sein oder für die Erhaltung menschlichen Lebens, für Lebensgenuß usf. Aber es gibt eine ganze Gruppe

Digitized by Google

von Gütern, die für verschiedenste Zwecke benutzt werden können, und von diesem Sachverhalt her kommt man zu einem allgemeinen Wert „Nützlichkeit", der auf Zwecke überhaupt, nicht auf bestimmte Zwecke bezogen ist. Man denke an physikalische Energie, die sich beliebiger Verwendung darbietet, sich in verschiedenste Form umwandeln läßt, wie das die Technik besonders mit elektrischer Energie zu tun gelehrt hat. Ähnlich können fundierend wertvolle Güter sehr Verschiedenes fundieren: dieselbe Spanne der Lebenszeit eines Menschen etwa im Sinne sehr verschiedener Werte verwendet oder gestaltet werden. Diese vielseitige Nutzbarkeit und Verwendbarkeit[1] hat ihr Symbol und zugleich ihre Vollendung im Gelde gefunden. Die kapitalistische Wirtschaft ist ganz von diesen allgemeinen kausativen und fundierenden Werten geleitet, sie sucht den größten Geld-Ertrag, ähnlich wie die ihr eng verbundene rationale Technik den größten Nutz-Effekt sucht. Wenn vielfältig Nutzbares oder Verwendbares nur in beschränkter Menge vorhanden ist, reicht es nicht für alle wünschbaren Zwecke aus. Geschieht dann die Verteilung vorsorglich, so redet man von „wirtschaften". Man wirtschaftet mit fundierenden Gütern (Zeit, Erdboden) ebenso wie mit kausativen (Energie, Geld). Max Weber[2] sagt, Wirtschaft bedeute „vorsorgliche Wahl zwischen Zwecken, allerdings: orientiert an der Knappheit der Mittel." Dabei ist die Befriedigung desselben Bedürfnisses zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Menschen als Zweck-Verschiedenheit anzusehen; denn die Verteilung z. B. einer Nahrungsmenge auf eine bestimmte Zeit gehört zur Wirtschaft. Aber auch das setzt bereits eine gewisse Ablösung des kausativen Gutes vom zugehörigen intensiven voraus, nämlich eine zeitliche, möglich z. B. durch die Haltbarkeit der Nahrungsmittel. Die allgemeine Nützlichkeit und Verwendbarkeit wird wichtig bei der Wertverwirklichung, daher gehört das Gesamtgebiet der Wirtschaft wie das der Technik in die Ergetik, nicht in die Systematik. Insbesondere ist es falsch, Wirtschaft einer besonderen Klasse von Eigenwerten, etwa den selbstischen, zuzuordnen. Auch ein wissenschaftliches Institut oder eine caritative An-

[1] Der Ausdruck „Verwendbarkeit" kann für fundierende, der Ausdruck „Nutzbarkeit" für kausative Güter gebraucht werden.

[2] Wirtschaft und Gesellschaft (= Grundriß der Sozialökonomik III. 1922) S. 32.

Digitized by Google

stalt wirtschaftet mit dem Gelde, auch ein Mensch, der ganz einer Gemeinschaft oder der wissenschaftlichen Forschung lebt, kann mit seiner Zeit wirtschaftlich umgehen.

62. Exkurs über die Wert-Klassen „echt" und „rein".

Intensive Gefolgewerte ähnlicher Art kehren auf verschiedenen Wertgebieten wieder; so gehört zu den leitenden Einheitswerten je ein Gefolgewert, der an die Fülle des aufgenommenen Inhalts gebunden ist (wissenschaftliche Fruchtbarkeit, sittliche Bedeutsamkeit, Gehaltfülle des Kunstwerkes). Aber die Tragweite solcher Analogien läßt sich erst in sachlich-systematischem Zusammenhang ermessen. Nur formal dagegen scheinen die Wertprädikate „rein" und „echt" zu sein, die sich auf verschiedenen Gebieten aufdrängen. Über sie ist daher an dieser Stelle zu reden, insbesondere ist zu fragen, wie weit es sich bei ihnen um eigentliche Werte, wieweit um bloße Eigenschaften handelt, die vielfach mit Werten verbunden sind und so Werte vortäuschen (vgl. § 19).

Für gewöhnlich bezeichnet Reinheit einen negativen Sachverhalt von positiv werthafter Bedeutung: Abwesenheit des Befleckenden, d. h. alles dessen, was in einen bestimmten Bereich nicht gehört. Sakral, hygienisch, ästhetisch, kausativ ist diese Abwesenheit wertvoll; da ferner große Achtsamkeit und Sorgfalt auf die Entfernung des Störenden verwandt werden muß, erscheint das Ergebnis dieses Tuns als positiv. In allgemeine Beziehung zu den Werten als solchen, nicht zu kausativen oder fundierenden Sachverhalten tritt dann Reinheit dadurch, daß sie ausschließliche Bestimmtheit durch nur einen Wert (oder durch einen leitenden Wert und seine Gefolgewerte) bedeutet. In diesem Sinne spricht man von rein sittlicher Beurteilung, reiner Kunst, reiner Wissenschaft. Das ist zunächst Bezeichnung eines allgemeinen Wertverhalts, und es fragt sich, ob dieser Wertverhalt als solcher wertvoll ist, oder ob seine allgemeine Gutsqualität nur durch sekundäre Beziehungen vorgetäuscht wird. Solche Beziehungen bestehen zu Werten der Erkenntnis: um die Eigenschaften eines Wertes deutlich zu erkennen, sucht man Fälle auf, in denen er allein herrscht, oder konstruiert auch solche Fälle. Dazu kommt eine ethische Analogie, das ausschließ-

Digitized by Google

liche Bestimmtsein durch sittlich wertvolle Motive, durch welche „rein" in die Nähe von „echt" gelangt. „Echt" bedeutet ursprünglich aus gesetzlicher Ehe gezeugt, dann wird es übertragen auf alles, was den wertgebenden Ursprung hat, den man ihm zuschreibt, was z. B. von einem bestimmten Künstler geschaffen oder durch Handarbeit erzeugt ist. Ferner wird „echt" auf das Material eines Dinges angewandt, das als wertvoll gilt, wenn dies Material wirklich verwendet, nicht nur vorgetäuscht wurde; endlich bezeichnet es das ausgedrückte oder sonst herausgestellte Wesen, das mit dem Ausdruck übereinstimmt: echte Liebe, Treue, Dankbarkeit, aber auch echten Haß, echte Verzweiflung[1].

Überblickt man das alles, dann tritt der ethische Charakter des Echtheits-Wertes hervor: es ist eine sittliche Forderung, daß ein Ding oder Verhalten nur für das ausgegeben wird, was es ist. Wo diese Forderung nicht in Betracht kommt, z. B. bei bloßer Dekoration, da ist Unechtheit kein Unwert. Doch ist sie höchstens entschuldigt, während der Sachverhalt der Reinheit selbst ambivalent werden kann. Das wird nur dadurch verhüllt, daß wir bei wertnegativer Ausmerzung des nicht in einen bestimmten Bereich Gehörenden nicht von „rein" zu reden pflegen, da der positive Gefühlscharakter dieses Wortes zu stark ist. Aber man denke daran, daß Seife und Lauge alles Zarte, Feine, Lebendige wegputzen können, daß „glatt gescheuert" sehr wohl einen unwertigen Sachverhalt meinen kann. Erst recht ist das bei Gütern möglich, wenn die den positiven Wertverhalt der Reinheit tragenden Momente nicht vorhanden sind. Der intellektuelle Vorteil des reinen Falles wird unwesentlich, wenn an ihm die idealtypischen Zusammenhänge einmal entdeckt sind — dann hat er nur noch paradigmatisch-didaktische Bedeutung. Der ethische Vorteil der einfachen, eindeutigen Bestimmtheit schwindet, wenn das mannigfach Bestimmte sich offen zu dieser seiner Mannigfaltigkeit bekennt. Setzt man dies voraus, so erkennt man leicht, daß die Bestimmtheit durch mehrere verschiedene Werte an sich keine Wertminderung bedeutet, höchstens eine Gefahr für die reine Durchsetzung jedes

[1] „Echtheit" darf nicht mit „Originalität" verwechselt werden: es gibt echte Gefolgschaft, echte Treue der Nachahmung. Nur wo etwas „Originalität" für sich in Anspruch nimmt, ist mangelnde Originalität ein Zeichen der Unechtheit. Vgl. meine Bemerkung zu Jaspers: Psychologie der Weltanschauungen — in Kantstudien 26, 82. 1921.

Digitized by Google

einzelnen Wertes. Die Überwindung dieser Gefahr kann vielmehr sogar in Richtung des gefährdeten Wertes Wertsteigerung bedeuten — wie etwa eine mit Anmut erfüllte Pflicht ein höheres Maß von Pflichtbestimmtheit offenbaren kann. Setzt man für „Reinheit" den von Nebentönen freien Ausdruck: „Bestimmtheit durch nur einen Wert", so erkennt man sofort, daß damit eine Eigenschaft ausgedrückt ist, die zwar mannigfache Wertfolgen haben kann aber selbst nicht werthaft ist. Dasselbe gilt von ihrem Gegensatz: Bestimmtheit durch verschiedene Werte. Bestimmtheit durch nur einen Wert kann auch harte und kalte Abschließung, kann Dürftigkeit und Unlebendigkeit bekunden, ebenso wie vielseitige Wertbestimmtheit einerseits mit Charakterlosigkeit, andererseits mit Lebensfülle und Wert-Offenheit verwandt ist.

63. Umfang des Systems.

Die Geschichte jedes einzelnen vollbewußten Menschen, die Geschichte der Völker und Kulturkreise, ja, soweit man davon reden darf, die Geschichte der Menschheit bewegt sich zwischen der ungeordneten Fülle der Werte und Güter einerseits, bestimmten geordneten, aber beschränkten Wertsystemen andererseits. Wie bei allen solchen bipolaren Bewegungen stehen real nicht die reinen Grenzfälle einander gegenüber, sondern engere, bestimmtere besser geordnete und weitere, offenere, weniger geordnete Inbegriffe. Das e i n e System der Werte, das an sich bestehende, muß beide Forderungen, die der Allheit wie die des vollkommen geordneten Einklangs erfüllen. Aber dieses System ist uns nicht gegeben, nur aufgegeben. Wie haben wir beim Suchen und beim Aufstellen des Systems uns zu den beiden, einander augenscheinlich in der Erfüllung hemmenden Forderungen zu verhalten? Um diese Frage richtig zu beantworten, müssen wir uns klarhalten, daß wir nur erkennen wollen, nicht das Handeln leiten, nicht erziehen. Die Rücksicht also darauf, daß ein engeres, bestimmteres System dem Handeln bessere, klarere Richtlinien vorzeichnet, daß Einseitigkeit entschiedener wirkt, und was sonst in dieser Richtung liegen mag, darf uns von unserem Ziele nicht ablenken. Auch der Wert-Erkennende ist Erkennender und als solcher in seiner Arbeit von den Wer-

Digitized by Google

ten der Erkenntnis geleitet. Sie allein normieren sein Tun, die übrigen Werte sind ihm nur Arbeitsgebiet. Erkenntnis aber soll nicht nur wahr sein, sondern zugleich umfassend — ja das einzelne Urteil gewinnt seine Wahrheit nur in dem Maße, in dem es dem umfassenden Ganzen der Wahrheit sich einfügt. Es widerstreitet dem Ziel des Erkennens, wenn man etwas, das sich dem Erkennen aufdrängt, draußen läßt. Für jede Einzelwissenschaft gilt das innerhalb der Grenzen, die sie ihrer besonderen Absicht nach ihrem Gegenstande setzt; dagegen liegt der Sinn der Philosophie in dem grenzenlosen Streben nach Allheit. Wir müssen uns also die höchste Positivität zur Norm machen. Es ist wohl begreiflich, daß unter der Herrschaft dieser Norm Nicolai Hartmann auf das System verzichtet, nur Ansätze zur Systematik gibt, in denen er vielfach der Geschichte folgt. Aber die systematische Darstellung, ob sie sich auch dem System der Sache nur unvollkommen annähert, hat doch sogar für den Umfang der Positivität Bedeutung: ein System kann, wenn es nur weit und frei genug gebaut ist, auf vorher nicht bemerkte Werte hinweisen. Da Suffektion und Komprehension in jeder Forschung zusammenwirken müssen, ist der Systemversuch sogar unter dem Gesichtspunkt der Forschung immer unerläßlich. Aber es ist nötig, das System von vorne herein so umfassend wie möglich anzulegen. Daraus folgt, daß die Norm der Aufnahme alles Positiven im Konfliktfall der anderen Norm einer vollkommen durchschaubaren Ordnung voransteht.

Diese Einsicht ist nun auf die wesentlichen Umfangsbestimmungen des Systems anzuwenden; so werden zugleich die Schwierigkeiten ihrer Anwendung hervortreten und damit der Sinn und das ordnungbildende Recht der Motive, die zur Einschränkung treiben. Weit verbreitet ist die Neigung, das System auf die geltenden Werte zu beschränken. Sie findet sich auch bei Denkern, die den Eigenwert des Logischen und Ästhetischen anerkennen, also nicht von einem Monismus oder Monarchismus der ethischen Werte ausgehen. Das wesentliche Motiv scheint dann dieses zu sein: die nur daseienden Werte sind als Werte gleichsam verantwortungslos, sie stehen für sich. Es gibt ihnen gegenüber für die Erkenntnis, wie es scheint, nur die Aufgabe der kausalen Erklärung ihres Auftretens oder besser des Auf-

Digitized by Google

tretens der zu ihnen gehörigen Werthaltungen. Wenn dies aber der Fall ist, dann weisen ihre systematischen Verbindungen nur auf den Zusammenhang der Wirklichkeit nicht auf den Zusammenhang der Werte hin. Praktisch zeigt sich der Unterschied darin, daß nur von den geltenden Werten „Kulturgebiete" oder „Kultursysteme" gebildet werden, oder umgekehrt ausgedrückt, daß die Wertanalyse von Kulturgebieten auf geltende Werte führt.

Indessen dieses letzte Argument ist keineswegs so allgemein anwendbar, wie man oft glaubt. Einer der geltenden Werte, der ethische, steht durchaus nicht in eindeutiger, unbestrittener Beziehung zu einem bestimmten Kulturgebiet. Das sittliche Zentralgut, das Handeln aus Pflicht, die Übereinstimmung des Willensentschlusses mit der sittlichen Einsicht, ist von jedem besonderen Inhalt des Willens und der Einsicht ebenso unabhängig wie (wenigstens grundsätzlich) von der Höhe der Einsicht. Gegenstand und Ziel sittlichen Handelns kann jedem Zusammenhang angehören, der Wirtschaft so gut wie der Wissenschaft oder der Kunst. Trotzdem hat es Sinn, das soziale Verhalten als das Kerngebiet des ethischen Wertes auszuzeichnen, da aus dem ethischen Zentralwert unmittelbar der Eigenwert jeder Person, damit die oberste Norm sozialethischen Handelns folgt. Aber auch dann ist die Zuordnung zu einem Kulturgebiet noch schwierig, wie sich vielleicht am deutlichsten in Hegels Rechtsphilosophie zeigt. Er ordnet die „konkrete Sittlichkeit" dem Staate zu, muß aber dann der individuellen Moralität die Stelle der Antithesis anweisen — was evident dem Wertbewußtsein widerstreitet. Auch ist das Wort „Kultur" nicht eindeutig — und hinter dieser Mehrdeutigkeit verbirgt sich ein in diesem Zusammenhange wichtiges Problem. „Kultur" im weitesten Sinne, als der Natur entgegengesetzt, ist der Inbegriff aller menschlichen Gestaltungen und Erzeugnisse, die einem mehr oder minder bewußten Wertverwirklichungsstreben entspringen. In einem engeren Sinne, im Unterschied von „Zivilisation", wird unter „Kultur" nur verstanden, was unter geltenden Eigenwerten steht, das nur Nützende oder nur der Annehmlichkeit Dienende also ausgeschlossen. Aber Zivilisation und Kultur (im engeren Sinne des Wortes) hängen nahe miteinander zusammen — und zwar nicht nur kausal-genetisch, so daß eine bestimmte Form

Digitized by Google

der Wirtschaft die Kunst, Wissenschaft usf. beeinflußt oder daß sie umgekehrt nur unter der Herrschaft bestimmter religiöser Gesinnungen, bestimmten Erkenntniswillens usf. entsteht, sondern auch strukturell im Sinne notwendiger gegenseitiger Wertverbundenheit. Was man ästhetische Lebensgestaltung nennt, bildet auch die Erzeugnisse und Notwendigkeiten der Wirtschaft zu eigenwertig-ausdrucksvollen Gestalten aus. Beim Staate vollends ist es gar nicht leicht zu sagen, welcher Sphäre, ob der der Kultur, ob der der Zivilisation er angehört. Das beruht auf der innigen Verflochtenheit aller dieser Wertarten, der vitalen, der kausativen, der kulturell-eigenwertigen — und zwar nicht auf der realen Verflochtenheit ihrer Verwirklichung, sondern auf der idealen Verflochtenheit ihrer selbst. Alle ästhetische Gestaltung z. B. ist Gestaltung des Lebens, alle sittlich-soziale Wirksamkeit ist zugleich lebenssteigernd und lebensordnend. Wir können an dieser Stelle noch nicht einmal versuchen, solche Sätze genau zu formulieren, aber wir dürfen darauf hinweisen, daß sie alle schließlich auf den Satz von der Wertträgerschaft des (relativ zum leitenden Werte) Außerwertigen zurückgehen.

Man kann diesen Satz zugeben und doch das Wertsystem unter der Leitung der geltenden Werte einschränken. Die schlichten Werte, so kann man meinen, gehören nur insofern hinein, als sie von den geltenden gleichsam mitgehoben, sanktioniert werden, sei es als reale Fundierung ihrer Verwirklichung, sei es als inhaltliches Moment in ihren Trägern, sei es als für sie nützlich. Das Wertzentrum, in bezug auf welches das Wertsystem sich dann vereinigte, wäre das „geistige" oder überindividuell anerkennende und werthaltende Ich, das alles von ihm Anerkannte bereits ohne Rücksicht auf nur individuelle Wertigkeiten ansieht. Daß dieses Ich sich immer in individuellen Subjekten realisiert und von deren Individualität gefärbt ist, wäre dann nur eine so gut wie möglich zu überwindende Trübung der Erkenntnis. Aber mit einer solchen Einstellung wird man der Fülle der Werte nicht gerecht. Innerhalb der Werthaltungen schon, die jeder einzelne vollzieht, müßte dann eine Auswahl getroffen werden — ein großer Teil davon würde ausgeschaltet; denn jeder hält unmittelbar das eigene Leben, die eigene Gesundheit, hält die Entfernung des eigenen Leidens wert, auch dann, wenn er diese Güter anderen aufopfert oder

Digitized by Google

wenn er sie nur soweit als Motive seines Handelns zuläßt, wie sie durch geltende Werte geschützt, gerechtfertigt werden. Wenn er ferner versucht, sein Wert-Nacherleben möglichst zu erweitern, indem er sich an die Stelle anderer Wertzentren setzt, wird er notwendig sich auch mit solchen gleichstellen müssen, die nur Lebens- und Erlebenswerte kennen. Es ist nötig, die Prävalenz des Positiven auch auf die Wertzentren zu erstrecken. Das kann nicht bedeuten, daß man alle Zentren als gleichberechtigt nebeneinander stellt. Der verschiedene Anspruch, die verschiedene Höhe, der verschiedene Reichtum der Zentren wird durch die Positivität ebenso gut gedeckt, wie ihre Mannigfaltigkeit. Aber in irgendeiner Art und an irgendeiner Stelle muß jedes Zentrum und jeder von einem Zentrum wertgenommene Wert dem System angehören.

Allerdings ist ein System, das jedes einzelne Zentrum in seiner Einzelheit und Besonderheit aufführt, wegen der unendlichen Zahl der Zentren unmöglich. Aber die Zentren lassen sich vom Werte her in Klassen einteilen, so daß zu einer Klasse alle Zentren gehören, die derselben Arten von Werthaltungen fähig sind. Die Zentren derselben Klasse unterscheiden sich dann, vom Werte her gesehen, inhaltlich voneinander wohl noch durch die von ihnen wertgehaltenen Güter, aber nicht mehr durch die Arten der Werthaltung. Das Wertsystem hat alle so gebildeten Klassen von Wertzentren zu enthalten, während die einzelnen Zentren je durch ihre Klasse vertreten werden.

64. Die Wert-Zentren als Systembildner.

Die formalen Wert-Eigenschaften lassen sich in Beziehungen zwischen Wert, Hauptklasse, Wert-Zentrum oder in solche zwischen Werten und zwischen Gütern auflösen, sie führen nicht zu einem Wertsystem als Sinnganzem, sondern kennzeichnen nur die einzelnen Werte und erlauben es, sie äußerlich zu ordnen. Das Sinnganze kann nur gewonnen werden von dem her, was für sich und in sich Sinn hat, d. h. was ganz innig Momente des Werts und der Wirklichkeit verbindet. Das aber ist das Wertzentrum, das zugleich für sich Wertträger ist. Und zwar muß dabei seine Eigenschaft als Wert-Zentrum, nicht die als Wertträger, leiten. Hauptklassen von Wertträgern stehen, so

Digitized by Google

lange man sie nur als solche betrachtet, unverbunden nebeneinander, erlauben dann nur eine äußere Klassifikation; jedes Wert-Zentrum dagegen erweist sich als notwendig ergänzungsbedürftig und verbindet zugleich die verschiedenen Werte für sich zu einem Ganzen. Diese Eigenart des Wert-Zentrums tritt auf der Stufe der Person deutlich hervor. Die Person erkennt ihre Verbundenheit mit allen anderen Arten von Wertzentren und ihre Lösbarkeit von allen; sie ist imstande, die dialektische Bewegung des Wertsystems zu vollziehen, sie vermag den ganzen Umkreis der Wert-Zentren in ihrer gegenseitigen Verbundenheit zu überschauen. Die Ordnung der Wert-Zentren, die sich so zeigt, ist mehr als nur äußere Anordnung, sie ist innere Verbundenheit, Angewiesenheit der Zentren aufeinander. In dieser Ordnung nimmt, wie gesagt, die Person eine ausgezeichnete, zentrale Stellung ein, da sie als besondere Art von Zentrum die eigene Besonderheit erkennt und dadurch aufhebt, da sie umfassende Positivität mit kritischer Abweisung des Allheits-Anspruchs jedes Besonderen zu verbinden vermag.

Das Wertzentrum ist für sich selbst Wertträger, aber es weist als Zentrum immer zugleich über sich hinaus. Es wäre falsch, wollte man das auf sich zurückgewandte Zentrum, den Selbstgenuß, das Kreisen in sich als Symbol des bewegten Wertganzen ansehen. Gerade die entscheidende Art von Wertzentren, die Person führt, bildlich gesprochen, eine doppelte Bewegung aus, rundet sich, indem sie sich selbst werthält, öffnet sich, indem sie sich auf außer ihr Liegendes werthaltend und wertgestaltend richtet. Beide Bewegungsarten verbinden sich, da am außer- und überpersonal Wertvollen die Person sich selbst zu höherer Wertigkeit entwickelt. Im Wesen jeder Person ist enthalten, daß sie nicht isoliert, nicht einziges Wertzentrum ist; und was von der einzelnen Person gilt, gilt in diesem Falle auch von der Gattung „Person". Es wurde früher (§ 49) gezeigt, daß das umfassende Wertganze polyzentrisch sein und alle verschiedenen Arten von Zentren enthalten muß. Nun ist das konkrete Wertganze gewiß nicht identisch mit dem idealen Wertsystem, aber beide stehen doch in engsten Beziehungen zueinander, Beziehungen, die klarzulegen Hauptaufgabe der Systematik und der Ergetik ist.

Das System kann, wie schon gesagt, nicht die einzelnen Wert-

Digitized by Google

zentren als einzelne enthalten, sondern nur ihre Arten; diese aber müssen vollständig aufgenommen werden, sie müssen ferner eine Ordnung aufweisen, da das System durchgegliedert sein soll. Von der Person her läßt sich eine solche Ordnung erblicken: es gibt Zentren, die in der Person vollkommen enthalten und zugleich zum Aufbau der Person nötig sind, und solche, denen sich die Person als überpersonalen hingibt. Die Ordnung ist also Höhen- oder Stufenordnung, wobei aber nicht vorausgesetzt werden darf, daß alle Arten in einer und derselben Richtung Höhenverschiedenheiten aufweisen.

Wenn hier die Stufen aufgeführt werden, so handelt es sich nur um eine vorläufige Übersicht, um ein Vorwegnehmen dessen, was erst in der Darstellung des dialektisch bewegten Systems selbst begründet werden kann. Unterste Stufe ist das Lebewesen, das als bewußtlos nur „an sich" Wertzentrum, daher nur Vorstufe ist, aber in jedem bewußten Wertzentrum als es tragend enthalten ist. Das bewußte Wertzentrum geht zunächst im gegenwärtigen Erleben auf; aber die Erlebnisse sind an sich nicht vereinzelt, und ihre Verbundenheit erscheint im Selbstbewußtsein, dem das Selbst Wert-Träger und Wert-Zentrum ist. Im Selbst wird die Einheit des Lebens bewußt, aber das Selbst ist noch nicht Person, da es sich noch nicht sich selbst gegenüberstellt, sich noch nicht von sich trennt und sich mit anderen vereinigt. Person ist erst ein Selbst, das sich verselbstet und entselbstet. Die Stufen Leben, Erleben, Selbst sind unterpersonal; als überpersonale Stufe kommt zunächst die Gemeinschaft in Betracht. Allerdings zeigt sich hier, daß die einreihige Anordnung der Stufen der Sache nicht genug tut, da schon dem bloßen Leben eine Vorstufe der Gemeinschaft, die Symbiose im weiteren Sinne des Wortes, zugehört (vgl. § 47) und da auch unterpersonale Gemeinschaften bloßer Selbste existieren. Aber — und darin liegt nun doch das Recht der Reihenfolge — erst die Person vermag den Sinn der Gemeinschaft wirklich zu erfassen; nicht für Gemeinschaft überhaupt, wohl aber für vollbewußte Gemeinschaft ist die Person Voraussetzung. Auch dieses Verhältnis darf nicht als genetische Reihenfolge mißverstanden werden, da ontogenetisch und phylogenetisch die Person an der Mannigfaltigkeit der Gemeinschaften, an dem Wechsel der Gemeinschaften sowie an

Digitized by Google

Widerstreit und Aussöhnung zwischen Individuum und Gemeinschaft sich entwickelt. Person und personale Gemeinschaft erwachen und wachsen miteinander. Die Person setzt aber ihr Zentrum nicht nur mit realen Gemeinschaften gleich, sondern auch mit idealen überpersonalen Zentren (§ 39, S. 154), die man als geistige bezeichnen kann. Genetisch ist der Geist gewiß an Gemeinschaften gebunden, aber der Sache nach ist er von ihnen unterschieden; die einzelne Person kann, ohne eine Gemeinschaft dazwischen zu schieben, sich z. B. mit dem rein erkennenden Geiste gleich zu setzen streben: nicht alles Überpersönliche ist sozial.

Wie das konkrete Sinnganze, so weist auch das ideale Wertsystem über sich selbst hinaus. Hegel hat allerdings Kunst und Wissenschaft zum absoluten Geiste gerechnet, aber er meinte auch, in der Wissenschaft das sich selbst erfassende Absolute zu besitzen, er glaubte, vom Absoluten her philosophieren zu können, während es nur möglich ist, zum Absoluten hin zu denken[1]. Das Absolute zu bestimmen ist unmöglich, da jede Bestimmung relativ auf anderes bleibt und da das Absolute, das letzte Ganze, nichts Anderes, an dem es bestimmt werden könnte, außer sich hat. Insbesondere ist der Wert mit dem doppelten Gegensatze, dem zum Wertfremden und dem zum Unwert notwendig verbunden. Wertbestimmungen auf das Absolute zu übertragen, ist also unmöglich. Eher könnte man meinen, das Absolute als Sinnganzes zu begreifen, da das Sinnganze ja Wertfremdes in das Wertgeordnete aufnimmt. Aber der Gegensatz selbst widerstreitet der Einheit des Absoluten. Läßt sich vom Werte her das Absolute überhaupt intendieren, so nur als Überwindung der Gegensätze, die allem Werte verbunden sind und im Wert-Erkennen festgehalten werden. Aber das Verhältnis des endlichen personalen Wert-Zentrums zum Absoluten ist als Religion geschichtlich gegeben, und in Werten wie „fromm", „gläubig", „selig" aufweisbar. Diese Werte treten in Bündnis und Widerstreit mit den Werten aller anderen Stufen, sie geben sich in Wert-Antworten kund, sie verbinden Gemeinschaften und bilden eine geistige Sphäre. Schwierig, ja vielleicht unmöglich ist es, das zugehörige Wert-Zentrum und den leitenden Wert dieser Sphäre zu gewinnen. Diese Künstlichkeit, daß

[1] Vgl. meine „Theorie der Dialektik", 347 f.

Digitized by Google

es hier Gefolgewerte ohne leitenden Wert zu geben scheint, die ganze Äußerlichkeit, die an den letzten Sätzen beanstandet werden muß, zeigt, daß die letzte religiöse Sphäre in der Wertwissenschaft nicht ihre eigentliche Stelle hat. Indem die Wertwissenschaft auf sie hinzielt, weist sie zugleich über sich selbst hinaus.

Jeder Teil des Systems trägt die Struktur des Ganzen in sich: das System soll p a n a r c h i s c h sein. Das zeigt sich zunächst in der Wiederkehr ähnlicher formaler Wert-Einteilungen und Wert-Zusammenhänge auf jeder Stufe. Diese Analogien, die doch zugleich auf Verbundenheit der Teile weisen, durchbrechen bereits die lineare Darstellung. Deutlicher tritt deren Unangemessenheit an das vieldimensionale System der Sache hervor, wenn die Wert-Trägerschaft des relativ Wertfremden überall berücksichtigt wird. Relativ wertfremd ist für jeden Wert auch das Gut anderer Werte; jedes Wertgebiet aber hat den Gefolgewert der Fülle, jedes soll das Ganze in sich aufnehmen. Man kann das bildlich so ausdrücken, daß man von einer P r o j e k t i o n jedes Wertgebietes in jedes andere redet. Alles Lebendige, alle Gemeinschaft, alles Geistige muß erlebt werden, um Gegenstand realer Werthaltung zu sein. Die Person will jeden Inhalt in ihre dialektische Bewegung hineinziehen, die Gemeinschaft ist Leben, lebt in Personen, gestaltet sich geistig und entwickelt den Geist; der Geist nicht nur, sondern jedes Gebiet des Geistes will alles andere seinem Gesetze einfügen: alles soll erkannt, alles ästhetisch gestaltet werden. Es wird Aufgabe des Systems sein, diese P r o j e k t i o n e n und die aus ihnen folgenden Werte im Prinzip darzustellen — zugleich läßt sich schon jetzt erkennen, daß daraus in der Wirklichkeit mannigfaltiges Zusammenwirken und Gegen-einander-kämpfen wertgeleiteter Tendenzen folgt, daß also durch Darstellung dieser Projektionen die Ergetik vorbereitet wird.

Da nicht nur die niederen Stufen auf die höheren „projiziert" werden, sondern auch die höheren auf die niederen, so muß die Darstellung entweder die höheren Werte vorwegnehmen oder den Standpunkt der niederen Zentren wieder aufnehmen, nachdem er verlassen war. Zwischen zwei Inadäquatheiten kann es keine notwendige, nur eine mehr oder minder zweckmäßige Entscheidung geben; und vielleicht wäre es zur Darstellung der man-

Digitized by Google

nigfachen Verflechtungen am zweckmäßigsten, wenn die weiterführenden wie die rückführenden Fäden bloßgelegt würden, soweit das nicht zu nutzloser Pedanterie führt. Aber hinter dieser darstellungs-systematischen Frage steckt eine das System der Sache betreffende, daher grundsätzlich wichtige Forderung, nämlich die zu jeder Art von Wertzentrum gehörenden Werte rein für sich abzusondern. Nichts hat die Begriffe mehr verwirrt, als die Vermischung von Werten, die verschiedenen Stufen zugehören, wie besonders die vage Verschwommenheit zeigt, in der „Leben" und „Erleben" gewöhnlich behandelt werden. Gerade auch um zu zeigen, daß die einzelnen Stufen über sich hinausweisen, sich nicht genügen, müssen sie zuerst einmal rein für sich herausgearbeitet sein. Nur so wird die innere Dialektik des Systems einleuchten; aus dieser folgt, daß das ganze Bild von der Projektion der Gebiete aufeinander gleich allen räumlichen Bildern zuletzt unpassend ist, — es läßt die Wertgebiete wie in sich ruhende Gebilde erscheinen, denen jene „Abbildung" äußerlich ist, während in der Tat nur eine dialektische Darstellung, ein Über-sich-Hinausweisen der einzelnen Wert-Arten und Wert-Zentren, die Sache darstellen kann.

Wenn der Zusammenhang der Wertgebiete unter dem Bilde der Projektion vorgestellt wird, so erinnert das an die Harmonie der Leibnizischen Monaden. Lotze hat gegen die Monadologie den Vorwurf erhoben, daß sich nach ihr die Welt auflöse in eine Projektion von Projektionen, ein Widerspiegeln von Spiegelbildern, daß also nirgends in dieser Welt sich ein Inhalt zeige. Es scheint, daß ein ähnlicher Vorwurf gegen das eben skizzierte Wertsystem erhoben werden kann. Sickel[1] verteidigt Leibniz damit, daß die Monaden nicht nur abbildende Spiegel, sondern „schaffende Spiegel", produktive, aktive Schöpfer eines eigenen Inhalts seien. Die historische und interpretatorische Frage, die sich gegenüber Leibniz erhebt, geht uns hier nichts an — wohl aber läßt sich allgemein aussagen, wovon ihre Entscheidung abhängt, und diese Aussage ist auch für uns wichtig, weil dadurch der Vorwurf jedenfalls für unser Wertsystem zurückgewiesen werden kann. Wenn man nämlich Leibniz als

[1] Vgl. Mahnke: Leibnizens Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. Jahrb. f. Phänomenologie VII, 401 und 563 (Anm. 111).

Digitized by Google

absoluten Rationalisten ansieht, wenn man dann das Ordnungssystem der Monaden als vollständige ideale Darstellung der inneren Zustände jeder Monade nimmt, dann ist Lotzes Vorwurf unwiderlegbar. Glaubt man dagegen, in den „vérités de fait", in der voluntativen Auffassung der Monaden ein letztes, rational nur noch intendierbares, nicht mehr auflösbares Moment des Leibnizischen Denkens sehen zu sollen, so besteht Sickels Verteidigung zu Recht. Für unser System gilt nun sicher das zweite. Es ist von der Erkenntnis des Utraquismus aus entworfen; die Einsicht, daß an jeder Stelle ein neuer, nur durch seine Beziehungen rational bestimmbarer Gehalt vorliegt, ist von vorneherein seine Grundlage. Daher gehört zu ihm einlebendes Verstehen, wie denn nur mit dessen Hilfe Wertzentren verschiedener Art erkannt werden können. Die Kehrseite dieses Sachverhaltes ist, daß wohl die „Projektion" des einen Wertgebietes auf das andere erkannt werden, daß diese Projektion auch als heuristisches Prinzip dienen, daß dagegen nicht die volle Eigenart der so charakterisierten Werte abgeleitet werden kann. Auf jeder Stufe vielmehr kommt mit der neuen Synthese ein Neues hinzu.

Die Stufen bilden keine einfache Reihe von Werthöhen, und noch viel weniger wird eine Stufe durch die folgende überwunden. Auch haben die „niederen" (besser: früheren) Stufen nicht etwa ihr Recht nur innerhalb der höheren oder von ihnen her, als in sie aufgenommene Momente, als Träger, als Mittel — sondern jede Stufe behält ihren Eigenwert, wie auch keine jemals ganz in die folgende aufgenommen wird.

Zweiter Unterteil.

Das Wertsystem im Umriss.

Erstes Kapitel.

Leben.

65. Das bloße Leben und die Lebendigkeit.

Von der allgemeinsten, untersten, tragenden Stufe her soll das Wertsystem sich aufbauen oder von der Vorstufe des Wert-

Digitized by Google

zentrums, dem Lebewesen her (vgl. § 38, S. 146). Damit ist schon bestimmt, in welcher Bedeutung das Wort „Leben" hier gebraucht wird; es handelt sich nicht um das „volle Menschenleben", das alle Lebensformen, Gestaltungen, Werte aus sich heraustreibt und in sich zurücknimmt, sondern um das liebe nackte Leben für sich, um das, was dem Menschen mit Tier und Pflanze gemein ist, um das „bloße Leben". Vom Erleben her nähern wir uns diesem bloßen Leben, wenn wir auf Frische und Mattigkeit, auf Schmerz und Lust nicht als auf besondere Erlebnisse achten, sie nicht als eigenwertig oder eigenunwertig auffassen, sondern als Zeichen für Zustände unseres Organismus. Das geschieht nicht erst in bewußter Reflexion, etwa wenn wir über unseren Gesundheitszustand nachdenken, sondern ganz ursprünglich: die Gefühle sind Signale, die uns zu einem Tun treiben, das dem Organismus dient, sie sind mit den entsprechenden Bewegungen verbunden, der Hunger mit der Nahrungsuche, die Müdigkeit mit dem Niederlegen. Diese Verbundenheit ist genetisch ursprünglich; ihr gegenüber ist die Verselbständigung des Erlebens, die damit ermöglichte Jagd nach der Lust durchaus sekundär.

Auf diese ursprüngliche Einheit achtend gelangen wir zu dem Leben als solchem, das wir von allem Erleben auch loslösen können. Wenn wir ein gesundes Kind im Tiefschlaf beobachten, ohne das geringste Anzeichen eines Traumes zu bemerken, so haben wir ein in sich befriedetes Leben vor uns — und nicht wesentlich anders stellt sich uns jede Pflanze dar. Vom Erleben her kommen wir zum Verstehen des Lebens; aber das Erleben müssen wir dann gerade ausschalten, um das „bloße Leben" übrig zu behalten — in diesem Prozesse allein gelingt das Denken des Lebens, das so von vornherein dialektisch ist, d. h. den Denkvorgang als Mittel des Erkennens festhält, ihn nicht zu Gunsten eines „Resultates" ausscheidet. Im Erleben des eigenen Zustandes ist das Erleben als solches nur Durchgang, es tendiert auf das sich in ihm anzeigende Leben. Wir werden uns dessen bewußt, wenn wir jene sekundäre Einstellung auf die Gefühle, wenn wir das Streben nach Lust zurückdrängen zu Gunsten der Intention auf das Lebensdienliche — durch die Abweisung einer falschen Ursprünglichkeit des Erlebens gelangen wir zum wahrhaft ursprünglichen Leben. Wir erreichen so den

Digitized by Google

Punkt, an dem mitlebendes Verstehen und Sinnverstehen eins sind: die Beziehung der Organe und Teilfunktionen auf Erhaltung und Mehrung des Organismus als eines Ganzen ist Sinnverstehen; aber „Sinn", und zwar Sinn in sich, nicht für andere hat dieses Ganze (im Unterschied zu einem sich erhaltenden Bewegungsystem, dem Sonnensystem z. B. oder dem Bohrschen Atom-Modell) nur, weil es lebendig ist — und was „Lebendigkeit" bedeutet, verstehen wir nur mitlebend aus unserem Leben heraus. Jedes Lebewesen erscheint unserem Mitleben als ein Wertzentrum, das in seiner Umwelt wertscheidet und dessen eigene Zustände in lebenserhöhende und lebensmindernde geschieden sind. Diese immanente Wertbeziehung auf das Lebewesen kann auch die Biologie nicht ausschalten, so lange sie wirklich biologische Fragen lösen will — doch ist das Problem der Biologie als Wissenschaft hier nicht gestellt. Ebensowenig braucht hier erörtert zu werden, ob allen Lebewesen irgend ein Lebensgefühl zukommt; die Abtrennung des Lebens vom Erleben geschieht, um Leben als Vorstufe des Wertes rein für sich zu haben, nicht um die Frage nach der „Beseeltheit" alles Lebendigen negativ dogmatisch zu entscheiden.

Über den Umkreis des Lebendigen darf nicht hinausgegangen werden, wenn wir die Realitäten bestimmen wollen, die dem sie Anschauenden als Wertzentren erscheinen. Man könnte das unter Berufung auf einige berühmte Sätze Spinozas bestreiten wollen. Nach Ethik III, 6 sucht jedes Ding, soviel an ihm ist, in seinem Sein zu beharren, weil es Gottes Attribute in bestimmter Weise ausdrückt und weil ihm nichts zukommen kann, was seine Existenz aufhebt. Indessen folgt daraus genau genommen nur, daß es in seinem Sein erhalten bleibt, wenn nichts Äußeres dieses Sein zerstört, keineswegs aber, daß es in sich selbst eine positive Erhaltungstendenz hat, die Widerstände bekämpft und unter Umständen besiegt. Die Gleichsetzung von „perfectio" mit „realitas", die ungesagt auch diesem Satze zu Grunde liegt, hat nur Sinn, wenn man das Seiende als lebendig auffaßt, und so gesehen ist Leibnizens Monadenlehre in der Tat Konsequenz des Spinozismus. Aber die Frage, wie weit das Leben ausgedehnt ist, ob das scheinbar Unlebendige in Wahrheit belebt ist, geht die Wertwissenschaft nichts an. Sie begnügt sich mit dem Ansatz: soweit Lebendiges reicht, soweit

Digitized by Google

ist die Vorstufe des Wertzentrums verwirklicht, ohne sich um die Ausdehnung des „soweit" zu kümmern[1].

Das Recht dieser Einschränkung auf das Lebendige wird deutlich, wenn man sich klar macht, daß wohl Leben nicht aber Existenz[2] einen positiven Gegensatz hat, der dem Unwert entspricht. Der realen Existenz steht die Nicht-Existenz gegenüber, dem So-Existieren das Anders-Existieren, dem Leben aber als positiver und zugleich bestimmter Gegensatz das Totsein. Nicht-Existenz aussagen hat Bedeutung als Bestreitung einer behaupteten Existenz — dagegen ist ein Übergehen aus Existenz in Nicht-Existenz bei letztem Existierenden mindestens für beherrschendes Erkennen nicht denkbar: was Vergehen zu sein scheint, ist Veränderung. So-Existierendes kann sich verändern in Anders-Existierendes, wobei es für uns gleichviel ist, ob es sich um qualitative Änderung oder um bloße Anordnungs-Änderung handelt. Das So und das Anders ist, solange Lebendigkeit fehlt, gleich bedeutungslos; es liegt ein Wert weder im So, noch im Anders, je für sich genommen. Daß etwa ein ragender Fels ästhetisch wertvoll, der Trümmerhaufen, in den er zerfällt, wertwidrig ist, bleibt eine dem leblos Existierenden gegenüber äußerliche Betrachtung. Anders beim Lebendigen, das ein sich erhaltendes Ganzes ist. Der Zerfall dieses Ganzen, der Tod, ist das, wogegen das Ganze sich wehrt, ist das vom Standpunkte des Ganzen her Wertwidrige. Der Begriff des „Ganzen" gewinnt daher im Reiche des Lebendigen eine andere, zentralere Bedeutung, als er ihn im Leblosen hat. Wohl gibt es auch im Anorganischen bestimmte Anordnungen mit Tendenz zur Dauer; aber wenn sie in andere Anordnungen übergehen, so ist das ein gleichgültiges Geschehen.

---

[1] Vgl. dazu die Ausführungen von Erwin Straußl: Das Problem der Individualität in: Brugsch und Lewy: Die Biologie der Person I. 1926, bes. S. 89/90: Der Unterschied zwischen physikalischer und biologischer Betrachtung besteht darin: für die Physik ist jeder Zustand, der auf eine Änderung der Bedingungen folgt, jedem anderen gleichwertig, für die Biologie hat Lebenserhaltung und normale Entwicklung einen sachlichen Vorrang vor dem Entgegengesetzten. — Die Probleme der Erklärung der Lebensvorgänge, die Frage, ob im Leben Kausalfaktoren wirken, die im Anorganischen fehlen, gehen die Wertwissenschaft nicht an — ihre grundsätzliche Erörterung gehört in die Wissenschaftstheorie.

[2] Daß dieses Wort hier im allgemeinen Sinne von Seins-Art, Sein in einer bestimmten Seins-Sphäre gebraucht wird, sei angemerkt, weil sich heute im Gefolge Kierkegaards ein anderer, hier nicht gemeinter Sprachgebrauch eingebürgert hat.

Digitized by Google

Dem entspricht es, daß Totes oder Sterbendes als „Wertantwort" (§ 16, S. 61) ein mehr oder minder ausgesprochenes Grauen weckt, während der Zerfall eines Anorganischen gleichgültig läßt, wenn es keinen Nutzwert oder kulturellen Eigenwert trägt, und in diesem Falle je nach Umständen wohl Ärger, Bedauern, Wehmut usf. aber nicht jenes eigentümliche Grauen erzeugt. An der Wert-Antwort auf die Verwirklichung des Übels lassen sich auch Lebens- und Erlebenswerte leicht unterscheiden. Wo uns Leiden, d. h. reales Übel des Erlebens entgegentritt, antworten wir normal mit Mitleiden; wo wir Krankheit und Tod sehen, ohne daß das Leid als solches uns fühlbar wird, mit Grauen und Schauder. Im praktischen Verhalten führt Mitleiden zur Hilfe, Grauen und Schauder zur Flucht oder zur Beseitigung des Schaurigen. Gewiß ist unser Erlebnis des Todes eines Lebewesens und der ihm anhaftende Unwert zu unterscheiden von dem Tode selbst und seinem Unwerte; aber, wenn wirklich der Tod als solcher, nicht etwa Nebenwirkungen des Toten auf uns, Furcht vor dem eigenen Tode oder vor dem im Toten wirksamen Dämonischen erlebt wird, ist der an diesem Erlebnis haftende Unwert und die ihm entsprechende Gefühlsreaktion fundiert auf dem Unwert des Todes, kann daher zu dessen Aufweisung dienen. Das Grauen vor dem Tode ist als solches ein unwerthaltiges Erlebnis; aber das in ihm Gemeinte, der Tod, ist unwerthaltige Lebens-Vernichtung, während das im Erlebnis des Mitleids Gemeinte fremdes unwertiges Erleben ist.

Um die Lebenswerte rein für sich zu gewinnen, ist es nötig, sie ausschließlich auf ihr eigenes Zentrum, das Lebewesen, zu beziehen. Allerdings leiht diesem, das für sich nur Vorstufe des Zentrums ist, erst das Bewußtsein der mitlebenden Person die volle Dignität des Wertzentrums; aber nur diese allgemeine Dignität darf entliehen werden, nicht etwa irgend welche Erlebnisweisen oder ihnen zugehörige Werte. Unsere Wertantworten auf Leben und Tod wurden nicht um ihrer selbst willen herangezogen, sondern nur als Anzeichen für die Lebenswerte, als Mittel, sie aufzufinden. Vielleicht wird man auch dies bezweifeln, da es ja nicht nur Bejahung, sondern auch Verneinung des Lebens gebe. Indessen beruht ein solcher Einwand auf der Verwechselung der unmittelbaren Wertantwort mit einer sekun-

Digitized by Google

dären Stellungnahme, deren Möglichkeit wir erst auf der Stufe der Person werden erkennen können. Wer das Leben „verneint", meint dabei entweder den ihm beigemengten Tod (wie dies die Legende von des jungen Gotamo Ausfahrt so anschaulich darstellt) oder das mit ihm verbundene Leiden oder den ihm einwohnenden Zwiespalt, den Kampf von Leben gegen Leben oder anderes, was ihm zugehört. Die positive Wertantwort auf das Leben, die negative auf den Tod bleibt trotzdem bestehen, wie man aus den strengen Tötungsverboten der Buddhisten erkennen kann.

Wie solche sekundäre Stellungnahmen muß man auch die Werte und Unwerte fernhalten, die Lebendiges von anderen Wertstufen her gewinnt, also z. B. ästhetische Werte, Symbolwerte für Geistiges, oder Trägerwerte für personale oder geistige Güter. Um die Lebenswerte rein zu erhalten, muß man sich zuerst in das Lebewesen als Wertzentrum hineinstellen, dann aber den Lebenszusammenhang, den Lebensfaden beachten, als dessen Glied sich das einzelne Lebewesen darstellt.

Vom Lebewesen her gesehen ist die Erhaltung seiner Lebendigkeit wertvoll, die Vernichtung der eigenen Lebendigkeit trägt den Unwert des Todes. Das Wertzentrum der Lebenswerte ist also zugleich Träger des Wertes „L e b e n d i g k e i t". Da Lebendigkeit am Lebenszentrum haftet, von ihm abgeleitet ist, kann sie als gebietseigener (gebundener) Wert angesehen werden. Man ist versucht, eine Hauptklasse zu bilden, zu der alle möglichen Träger des Wertes Lebendigkeit gehören, aber man stößt dabei auf eigentümliche Schwierigkeiten. Es gibt kein reales endliches Wertzentrum, für das jedes anderen Lebendigkeit ein Gut ist; vielmehr ist für jedes Lebewesen nur seine eigene Lebendigkeit wertvoll. Erst wenn man ein rein betrachtendes Bewußtsein voraussetzt, das imstande ist, sich mit jedem Lebewesen in eins zu setzen und das diese In-Eins-Setzung allgemein vollzieht, kann man die Hauptklasse auf ein einheitliches Wertzentrum bezogen denken. Aber auch dann bleibt eine Schwierigkeit übrig: nur Träger des Wertes „Lebendigkeit" gehören zur Hauptklasse „Lebewesen" — die Träger des Unwertes, die Leichname, sind keine Lebewesen mehr. Wollte man die Hauptklasse aus den Körpern bilden, die zu irgend einer Zeit lebendig waren oder sind, so geriete man in die Verlegenheit,

Digitized by Google

zu bestimmen, wann der Leichnam aufhört Leichnam zu sein, wann er in ein Aggregat bloßer unlebendiger Teile zerfällt, die nicht mehr ein Ganzes bilden und deren keiner als „ehemaliges Lebewesen" angesehen werden kann. Die Qualität des Gutes fällt so mit der Zugehörigkeit zur Hauptklasse zusammen, den Unwert trägt das Herausfallen aus der Hauptklasse. Entsprechend kann vom Standpunkt des einzelnen Lebewesens aus nicht das Totsein, sondern nur die Näherung an den Tod unwerthaltig sein. Das wird deutlicher, wenn man hinzunimmt, daß in allem Leben ein Moment des Sterbens enthalten ist: fortwährend wird Lebendiges ausgeschieden, verbraucht — immer ist auch das Leben als Ganzes gefährdet. Dieses Eindringen des Todes in das Leben ist vom Standpunkt des einzelnen Lebewesens aus das Übel — zur Hauptklasse werden dann nicht die Lebewesen, sondern die einzelnen Lebensvorgänge, die, je nachdem sie die Lebendigkeit mehren oder mindern, als Güter oder Übel erscheinen.

Es zeigt sich, daß sich die Hauptklasse verschiebt, je nachdem die Betrachtung eingestellt ist — eine Bemerkung, die überall anwendbar ist, wo nahe verwandte Werte unterschieden werden müssen. Eine solche Verschiebung tritt auch ein, wenn wir uns dem Unterschiede zwischen „natürlichem" und „vorzeitigem" Tode zuwenden. Zunächst ist daran zu erinnern, daß nicht jedes Lebewesen einem „natürlichen" Tod unterworfen, wiewohl jedes stets vom Tode bedroht ist. Eines natürlichen Todes teilhaftig sein, bedeutet, eine Zeitgestalt des Lebens besitzen, wie jedem Lebendigen eine Raumgestalt des Lebens zukommt. Ein einzelliges Lebewesen, das sich durch Teilung oder Knospung vermehrt, hat eine solche Zeitgestalt nicht, ebensowenig ein Baum oder eine Staude; wohl aber hat jedes Blatt des Baumes, das nur zu einer bestimmten Größe anwächst, eine Spanne lang dem Ganzen dient, dann abstirbt und abfällt, eine Zeitgestalt, und zwar gilt das auch von Blättern immergrüner Bäume. Nimmt man als Wertzentrum den ganzen Baum, dann hat das nach Ablauf seiner Lebenszeit abfallende Blatt seinen Sinn erfüllt — während das Blatt, das von einem Tier abgefressen oder von einer Pilzkrankheit befallen verloren geht, ihn nicht erfüllt hat. Ganz ähnlich steht es mit dem natürlichen Ende der Pflanzen, die nach der Samenbildung absterben, und der vielzelligen

Digitized by Google

Tiere. Die Wertantwort auf dieses Ende schließt wohl das allgemeine Grauen vor dem Tode ein, aber es gesellt sich dazu die stille Billigung der gesetzlichen Vollendung. „Da ist nichts, was den Menschen entsetze." Anders beim vorzeitigen Tod — der immer etwas von Zerstörung, von Abbrechen einer Reihe in sich schließt. Will man diese Wertantwort rechtfertigen, so muß man das Wert-Zentrum von den einzelnen Lebewesen fort in die Lebensreihe, in die Folge der Generationen setzen, der dann das einzelne Leben als Glied angehört. Man hat die Lebensdauer der Tiere in Verbindung gebracht mit der Zahl und den Lebensaussichten der Nachkommen; sie sei jeweils so groß, daß sie zur Erhaltung der Art ausreiche[1]. Bei solchen Betrachtungen erscheint das Einzelleben als eine Welle im Lebensverlauf, eine Welle, die ihr Ende hat, die aber die Gesamtbewegung weiter trägt. Es ist wichtig, daß diese Verschiebung des Wertzentrums schon bei dem Unwert des ersten Wertes auftritt, des Wertes, der am einzelnen Lebewesen, dem ersten Zentrum selbst haftet; aber die Folgen aus diesem Sachverhalte können erst entwickelt werden, wenn vorher die übrigen Werte betrachtet worden sind, die sich aus der ersten Lage des Zentrums gewinnen lassen.

66. Gefolgewerte der Lebendigkeit.

Der gebietseigene Wert „Lebendigkeit" ist bezogen auf das Leben je eines bestimmten Lebewesens; dieses Lebewesen hat eine bestimmte Gestalt, in der die Gesamtheit der Organe ein Ganzes ausmachen. Ist jedes Organ artgemäß entwickelt, so ist der Gesamtaufbau artgemäß vollkommen. Vollkommenheit (im organisch-vitalen Sinne) ist ein auf die Art bezogener Einheitswert, wird gestört durch jedes Zurückbleiben oder Überwuchern eines Organs. Aber die Gestalt des Organismus ist Gestaltung, demgemäß muß auch Vollkommenheit nicht statisch, sondern dynamisch verstanden werden als Einfügung der Organfunktionen in den gesamten Lebensprozeß des einzelnen Lebewesens. Hat das Leben des Organismus eine Zeitgestalt, d. h. durchlebt er eine bestimmte Reihe von Änderungen bis zum „natürlichen" Tod, so gehört zur Vollkommenheit auch der

[1] Schleip in: Kultur der Gegenwart III, 4, 1. (Allgemeine Biologie), S. 207 f. (1915).

Digitized by Google

vollständige, nicht vorzeitig abgebrochene Ablauf dieser Reihe. Es tritt hier allerdings die Schwierigkeit auf, Altern und Tod in die Vollkommenheit des Lebens einzubeziehen — aber das ist Folge der Todhaltigkeit des Lebens, wenn einmal der Tod notwendiges Schicksal des Individuums geworden ist. Wo das nicht der Fall ist, gehört doch der dem Lebensprozeß immanente partielle Tod, das Ausstoßen bestimmter Teile im Stoffwechsel, der Übergang von Energiemengen aus dem Organismus in die Gleichgültigkeit des Anorganischen zur Vollständigkeit des Lebens. Unvollkommene Lebewesen, die bestimmter Organe beraubt sind oder bei denen bestimmte Funktionen im Verhältnis zum Ganzen nicht in artgemäßer Stärke entwickelt sind, können doch leben — so daß der Unwert „Unvollkommenheit" mit dem gebietseigenen Werte „Lebendigkeit" verträglich ist. Ein unvollkommenes Gleichgewicht, eine verminderte Einheit kann sich herstellen, ohne daß die Unvollkommenheit als solche aufgehoben wäre.

Vollkommenheit bedeutet artgemäße Lebenseinheit, Gesundheit individuelle Ausgeglichenheit; da nun Unvollkommenheiten durch ein sekundäres Gleichgewicht zu einer obzwar verminderten Lebenseinheit ausgeglichen sein können, so fallen diese beiden Werte und entsprechend die Unwerte „Unvollkommenheit" und „Krankhaftigkeit" nicht zusammen. Ein „krankhafter" Zustand ist als solcher nicht erhaltungsfähig, ein unvollkommener kann es sein. Das dem Unwert „Krankhaftigkeit" entsprechende Übel „Krankheit" ist ein Herstellungsprozeß des Organismus, der gelingen oder nicht gelingen und, wenn er gelingt, mit vollkommener oder unvollkommener Einheit enden kann[1]. Krankheit als Realität ist Lebensprozeß, der immer zweierlei in einem enthält: das Übel einer Unausgeglichenheit und die Unwert-Antwort des Organismus in Richtung einer Ausgleichung. Der Herstellungsprozeß gefährdet den Organismus. Dem entsprechen die drei möglichen Ausgänge jeder Krankheit in Tod, vollständige Heilung oder

[1] In meiner „Theorie der Dialektik", S. 191, habe ich Gesundheit als ein Beispiel der Einheitswerte eingeführt, aber sie nicht von organischer Vollkommenheit unterschieden und nicht hervorgehoben, daß sie im Gefolge des gebietseigenen Wertes „Lebendigkeit" steht, während die Einheitswerte „wahr", „sittlich", „schön" gebietsbildend sind. Es wird sich zeigen, daß diese genaueren Unterscheidungen keine leeren Subtilitäten sind.

Digitized by Google

Heilung mit Defekt. Nur müssen hier, wo es sich nur um die vitale Sphäre handelt, alle sekundären Werte, alle Rücksichten auf das Erleben und auf die soziale Brauchbarkeit des Kranken ferngehalten werden. Im Sinne des rein vitalen Begriffs ist z. B. ein verblödeter, aber lebensfähiger Geisteskranker nach Ablauf des Prozesses mit Defekt geheilt. Bemerkenswert ist, daß bei „Gesundheit" und „Krankhaftigkeit" zwischen Gut und Übel keine vollkommene Symmetrie besteht. Krankheit ist ein Prozeß besonderer Art, während „gesund" jeder in die individuelle Einheit, mag sie vollkommen oder unvollkommen sein, eingepaßte Lebensvorgang ist. Das Übel ist hier positiv ausgezeichnet, nicht das Gut, während es bei Vollkommenheit und Unvollkommenheit sich umgekehrt verhält. Das beruht auf der Tendenz des Lebens, sich herzustellen. Da alle Lebenswerte gebietseigen sind, ist nicht zu verwundern, daß hier überall Grundeigenschaften des Lebens aufgenommen werden müssen. Doch muß betont werden, daß diese Grundeigenschaften ohne die lebensimmanenten Werte (oder doch Vorstufen der Werte) gar nicht erkannt werden können.

Die Wertgegensätze „vollkommen — unvollkommen", „gesund — krank" sind bezogen auf die Lebenseinheit; nun hat ferner alles Lebendige eine Tendenz zur Ausbreitung in sich, die allerdings durch den Art-Charakter mehr oder minder begrenzt sein kann. Aber auch wenn der Ausbreitung, der Aneignung von Stoffen und Energien artgemäße Grenzen gesetzt sind, wie bei allen höheren Tieren (im Gegensatze zu vielen hemmungslos wuchernden Pflanzen) bleibt ein Bereich übrig, den das Einzelwesen mehr oder minder erfüllt. Danach unterscheiden wir s t a r k e und s c h w a c h e Lebewesen. Der Quantitäts-Unterschied ist hier Wertgegensatz, weil Ausbreitung, Stärkung Lebenstendenz ist. Zwei eng verbundene, aber doch durch die verschiedenen Hauptklassen unterschiedene Werte sind hier festzustellen: die aktuelle Stärke und die dispositionelle Fähigkeit zu kräftiger Entfaltung. Von Gesundheit und Krankhaftigkeit ist dieser Wertgegensatz streng zu unterscheiden; Schwäche kann mit Gesundheit, Stärke mit Krankhaftigkeit zusammenbestehen[1]. Auch mit Vollkommenheit ist Schwäche,

[1] Der Unterschied zwischen den Unwerten „schwach" und „krank" wird auch von medizinischer Seite und gerade dann anerkannt, wenn der reale Zusammenhang von

Digitized by Google

mit Unvollkommenheit Stärke vereinbar. Daß schwache Individuen leichter erkranken, verkrüppelte oft (nicht immer) schwach sind, sind nur kausale Zusammenhänge, die dem Eigen-Unwert „schwach" und dem Eigen-Unwert „unvollkommen" noch Wirkungsmomente in Richtung auf „Krankheit" oder „Schwäche" hinzufügen. Stärke ist nicht wie Vollkommenheit Vorstufe zu Einheitswerten, sondern zu Werten der Fülle. Wie alle Werte der Fülle der Überführung des für sich Wertfremden ins Wertgebiet zugehören, so läßt sich „Stärke" als Aneignung des nicht dem Lebewesen angehörigen, sei es anorganischen, sei es fremdlebigen Materials auffassen. Der Wertgegensatz ist weit weniger zentral mit dem Lebendigen verbunden als die vorher betrachteten — Kraft, Stärke sind keine den Lebewesen eigentümlichen Merkmale, es sind quantitative Eigenschaften, die überall in der anorganischen Natur uns entgegentreten, die aber zu Wertbegriffen werden, wenn sie mit dem Leben des Organischen sich verbinden — Werte natürlich nur, wenn vom Zentrum des mit ihnen behafteten Lebewesens her gesehen[1].

Alle bisher betrachteten Werte oder Wert-Vorstufen gehören zum Lebenden, zu seinen Teilen oder Funktionen als Hauptklassen; sie alle sind intensiv. Dagegen sind die Lebenswerte, die Umwelt-Bestandteilen anhaften, im allgemeinen kausativ. Ein Umwelt-Bestandteil oder Umwelt-Zustand kann für Lebendigkeit, Gesundheit, Stärke eines Lebewesens nützlich oder schädlich sein, und diese Gunst oder Ungunst muß sich für die verschiedenen „Bedürfnisse" des Lebewesens, Ernährung, Wärmeschutz, Schutz gegen Feinde usf. besondern. Die Reaktion des Lebewesens auf diese nützlichen oder schädlichen Umwelt-Momente ist Vorform der Wert-Antwort; im Verhalten des Lebewesens zur Umwelt ist die Vorform der Wert-Situation

---

Schwäche und Krankheit Thema ist. Vgl. Th. Brugsch in Th. Brugsch und W. H. Lewy: Die Biologie der Person I. 1926, Einl. S. 3: „Die Schwächlinge des Lebens waren nicht eigentlich Kranke, sondern doch Gesunde und anderseits wieder Leidende. So konzipierte Berthold Stiller im Jahre 1907 den Morbus asthenicus, die asthenische Konstitutionskrankheit, die ja eigentlich keine Krankheit ist, sondern nur die Leidensgeschichte des Asthenikers darstellt."

[1] Es ist dem einfachen Menschen, auch dem Kinde, natürlich, Träger dieser Wertklasse der Lebenskraft und Lebensfülle zu bewundern. Künstlerisch dargestellt ist dieser Sachverhalt in B. Björnsons Erzählung: „Blacken", in der die Taten eines überstarken Hengstes mit den Augen eines Knaben gesehen werden. Der Schluß lautet: „Ich kam in die Welt hinaus und bekam andere Ziele für meine Bewunderung und andere Helden für meine Nacheiferung."

Digitized by Google

anschaulich gegeben. Die Pflanze, die ihre Blätter dem Lichte zuwendet, zeigt die Vorform der Wertunterscheidung — darin wird das Recht deutlich, im bloßen Leben die Vorform des Wertzentrums zu erkennen.

67. Überindividuelle Lebenszentren.

Das Leben des einzelnen Lebewesens ist nicht zu verstehen, wenn man es nur auf sich selbst als einziges Wertzentrum[1] bezieht. Höchstens bei den einfachsten Formen, die sich durch Teilung fortpflanzen, lassen sich die Lebenswerte des Individuums und der aus ihm sich abspaltenden Nachkommen als Einheit auffassen; bei allen entwickelten Formen trennt sich die Fortpflanzung vom Wachstum und Stoffwechsel des Individuums entschieden ab; die geschlechtliche Verbindung, die Ausstattung der pflanzlichen Samen mit Nährstoffen und Verbreitungsmitteln, die Brutpflege der Tiere dient nicht mehr dem Individuum, in dem sie sich ausbildet oder von dem sie geübt wird. Ja die Selbständigkeit der Vererbung tragenden Bestandteile gegenüber den Körperzellen der vielzelligen Pflanzen und Tiere erlaubt eine Betrachtungsweise, die die Erbsubstanzen als das Wesentliche, das ganze vielzellige Wesen als Mittel zu deren Erhaltung ansieht. So deutlich diese Ansicht, wenn sie als einzige gelten will, an Negativismus krankt, so sicher weist sie die Ergänzungsbedürftigkeit der bisherigen Betrachtungsweise nach.

Das alles wird leicht zugegeben werden; schwieriger aber ist es, das neue Wertzentrum, das in allem Lebendigen, sei es mit dem individuellen Zentrum untrennbar verbunden, sei es entschieden von ihm getrennt, vorhanden ist, genauer zu bestimmen. Gewöhnlich stellt man dem Individuum die Art, der Selbsterhaltung die Arterhaltung gegenüber. Der Eindruck entsteht, wie Schopenhauer[2] sagt, „daß das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes, und daß alle Lebenskraft gleichsam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft ist". Aber Schopenhauer sieht ganz richtig, daß damit ein meta-

[1] Da es schwerfällig ist, immer von „Vorstufe" zu reden, sei es erlaubt, wo kein Mißverständnis droht, auch beim bloßen Leben die Ausdrücke Wert, Unwert, Wertzentrum usf. ohne Zusatz zu gebrauchen.

[2] Welt als Wille und Vorstellung Bd. II. Kap. 42 (Ausgabe v. Deussen II, 583).

Digitized by Google

physisches, d. h. nicht naturhaftes Prinzip in die Natur einbezogen wird, er erklärt den Sachverhalt daraus, „daß das metaphysische Substrat des Lebens sich unmittelbar in der Gattung und erst mittels dieser im Individuum offenbart". Metaphysik jedoch soll in der Wertwissenschaft nicht oder doch nur an ihren Grenzen getrieben werden, und nachweisbar ist nicht die Beziehung auf die Art, sondern nur die auf die direkte Nachkommenschaft. Der Inbegriff artverwandter Individuen, bildet kein Ganzes, in das als Zentrum das Leben des Einzelwesens einbezogen werden könnte. Die homogenen Symbiosen (vgl. § 47), an die man allenfalls denken möchte, sind doch immer gegen andere artgleiche abgeschlossen, oft sogar feindlich; sie stehen gerade da, wo sie am entschiedensten ausgebildet sind, im Dienste nur einer bestimmten Linie der Nachkommenschaft. Auch der Gedanke J. v. Uexkülls[1], daß die geschlechtliche Fortpflanzung auf die Art bezogen sei, sofern sie immer neue Varianten hervorbringt und dadurch der „Art" erlaubt, in verschiedene Umwelten einzudringen, beweist nicht, was er beweisen soll, wenigstens nicht, wenn man die Art als veränderlich ansieht; denn dann könnte die Besonderung der Umwelten gerade zu Artspaltungen führen, also wohl bestimmten Gruppen, nicht aber „der Art" als einem Ganzen dienlich sein. Es läßt sich nicht aufzeigen, daß es bei der Fortpflanzung auf die Art-Einheit ankommt; ja wenn man die Art nicht für eine unveränderliche Entität hält (und das kann keine, wie immer näher ausgeführte Deszendenzlehre tun), dann kann man das gar nicht annehmen. Jedenfalls, worauf alle Vorgänge der Fortpflanzung direkt gerichtet sind, ist nicht „die Art" allgemein, sondern der besondere Zweig der Nachkommenschaft eines oder zweier Individuen, der besondere „Lebensfaden", der in dem Individuum gleichsam einen Knoten hat. Was vom Individuum her als „überindividuell" erscheint, ist, solange man beim bloßen Leben stehen bleibt, kein ideales Sinngebilde sondern ein in realer Dauer existierender Zusammenhang, ein Individuelles höherer Stufe. Die vitale Vorstufe steht noch weit ab von der realen Person, die sich mit idealen Zentren gleichsetzen könnte, und nur als ideales Zentrum ist „die Art" denkbar. Das eine vom

[1] Jakob von Uexküll: Der Organismus und die Umwelt — in dem Werk: Das Lebensproblem, herausgegeben von Driesch, 1931, S. 221.

Digitized by Google

Tode bedrohte und wenigstens bei den höheren Tieren zum Tode bestimmte Individuum trägt in sich ein zweites Zentrum, das über des ersten individuellen Tod hinaus, ja im Prinzip unbegrenzt dauert, das aber ebenfalls individuell und real ist. Diesem Lebensfaden dient das Zusammenwirken artgleicher (homogener) Symbionten ebenso wie das Zusammenwirken der Organe des Individuums bei der Fortpflanzung. Formerhaltung wie Formänderung ist so gesehen positiv wertvoll, wenn sie die Erhaltungsaussichten mehrt, wertnegativ, wenn sie sie mindert. An der Existenz anderer Lebensfäden der gleichen Art haftet vom Zentrum des einzelnen Lebensfadens her nur dann ein Wert, wenn geschlechtliche Fortpflanzung oder der Nachkommenschaft dienende Symbiose in Betracht kommt; Individuen fremder Arten sind (auch im Falle heterogener Symbiose) nur kausativ wertig oder unwertig.

Die zum Lebensfaden als Zentrum gehörenden Werte sind den vom Individuum her gesehenen ähnlich aber nicht gleich. Der Lebendigkeit entspricht das Fortbestehen, dem Tod das Abreißen des Lebensfadens; aber der Tod ist nur für das individuelle, nicht für das sich fortzeugende Leben notwendig in das Leben einbezogen. Der Lebensfülle des Individuums entspricht die Ausbreitung des Fadens, wobei aber der eine Faden sich in eine Vielheit gegeneinander selbständige Fäden spaltet. Schwieriger dagegen ist es, ein Analogon zum Werte „Vollkommenheit" zu finden; denn vom Lebensfaden her gesehen ist eine Änderung im Sinne geringerer Differenziertheit, die die Anpassung an besondere Umwelten erlaubt, kein Nachteil, sondern ein Vorzug. „Entartung" wäre nur von der Art als Zentrum her zu bestimmen, aber die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, wurden aufgezeigt. Auch würde dann bei Annahme der Deszendenzlehre jede Artänderung gleichermaßen Entartung sein, der „Aufstieg" des „Affen" zum Menschen so gut wie die „Rückbildung" des freilebenden Krebses zum Schmarotzer im Fischdarm. Die Art so wenig wie der Lebensfaden bietet eine Möglichkeit dar, eine Änderung als aufs Höhere, eine andere als aufs Niedere gerichtet auszuzeichnen.

Dieses Resultat ist unbefriedigend; und ehe man zugesteht, daß das am Ungenügen der Vorstufe des bloßen Lebens liegt, möchte man versuchen, die Ergänzung auf dieser Stufe selbst

Digitized by Google

zu finden. Dabei bietet sich das Leben als Einheit alles Lebendigen, in seinem ganzen Reichtum und seiner Mannigfaltigkeit als Zentrum an. Aber gerade diese Mannigfaltigkeit ist für das Lebewesen wie für den Lebensfaden ohne einheitlichen Wertbezug. Jedes Lebewesen, auch der Mensch als Lebewesen, lebt auf Kosten anderen Lebens, behandelt Lebendiges als bloßen Stoff, als Nahrung, als Hindernis, als nützlich, schädlich, gleichgültig, aber außer im Falle artgleicher Symbiose nicht als eigenwertig. Erst wenn wir uns über das eigene Leben hoch erheben, wenn wir alles Lebendige begehrungslos anschauen, antworten wir auf jede Art des Lebens mit zustimmendem Anteil. Da wir das nie ganz können, da wir im Lebenskreis gebannt bleiben, entsteht so eine uneinheitliche Haltung, die der Einsiedler in Goethes Satyros humoristisch ausspricht, und die etwa den Amerikaner dazu führt, den letzten Rothäuten, Bisons und Bären, die er großenteils vernichtet hat, Reservate aufzusparen. Nur wenn der Mensch sich dem eigenen Leben gegenüber negativ einstellt, kann er, wie der asketische Inder, das Nicht-Töten, die Schonung alles Lebendigen sich zur Norm machen; aber gerade dann wird die Besonderheit, der Reichtum, die Fülle des Lebendigen wertgleichgültig.

Kein praktisch wirkender Mensch, nur ein kontemplativer, entweder gleichstellend-erkennender oder künstlerisch-schauender Geist ist einer Werthaltung jedes Lebens und jeder Lebensform als einer besonderen und in ihrer Besonderheit fähig. Aber der kontemplative Geist ist doch dem, was er erforscht oder schaut, hingegeben; der Wert, den er erfaßt, läßt die Vermutung zu, daß er dem wertgehaltenen Gegenstand nicht fremd oder äußerlich ist. In der Tat, wenn wir die Fülle des Lebendigen in allen uns bekannten Teilen der Erde anschauen, haben wir den Eindruck, daß im „Leben" als solchem, in der „Natur" eine Tendenz liegt, überall mannigfaltige Arten des Lebendigen hervorzubringen, daß wir in der Hingabe an alles Lebendige nicht einen Wert in die Natur hineinlegen, sondern einen natureigenen Wert erfassen. Aber sobald dieser „Eindruck" durch Prüfung der Tatsachen bestätigt werden soll, schwindet seine eindrucksvolle Kraft: neben die bewohnten Gefilde treten die Sand- und Eiswüsten, ja die Bewohnbarkeit der Erde wird zu einer Episode zwischen ungemessenen Zeiten der

Digitized by Google

Unbewohnbarkeit. Im Weltall verliert sich das Lebendige als winzige Ausnahme, solange wenigstens als man sich auf uns ähnliches, unserem Mitleben zugängliches Lebendiges beschränkt. Gewiß ist die Zuspitzung dieser Grenze unserer Erkenntnis des Lebens zu einem negativen Dogma unberechtigt, dem gemäß Lebewesen aus Kohlenstoffverbindungen bestehen und kolloidalen Aggregatzustand besitzen müssen, daher nur innerhalb enger Temperaturgrenzen existieren können. Fechners phantasiereiche und dabei wohldurchdachte Anschauungen haben für die Wissenschaft mindestens den Wert, dieses negative, daher besonders schädliche Dogma gründlich auszuräuchern. Aber positiv beweiskräftig sind sie nicht; denn es ist uns nicht vergönnt, Geschehen, das von unseren Lebensbedingungen ganz verschieden ist, als Leben zu erkennen. Mit der Einsetzung eines Wertzentrums „Natur", dem es auf Mannigfaltigkeit des Lebens ankomme, mit der Annahme, daß wir als gleichstellend erkennende oder ästhetisch anschauende uns an die Stelle dieses an sich existierenden Zentrums (oder dieser Vorstufe eines Zentrums) setzen, wird Unprüfbares behauptet, geraten wir in ein Wirrsal von Gründen und Gegengründen, deren keiner wirklich durchschlägt.

Einen gangbaren Weg scheint demgegenüber die „Entwicklung" und die Entwicklungshöhe zu weisen. Aber wenn wir Lebensformen nach ihrer Entwicklungshöhe unterscheiden, verlassen wir dann nicht bereits die bloße Lebendigkeit, messen wir dann nicht das Leben an Stufen, die über ihm liegen, die ihm als solchem fremd sind? Ja, handelt es sich nicht um ein Vorurteil menschlicher Eitelkeit, um ein bloßes „idolon tribus" in Bacons Sinne, wenn wir einen Organismus, je ähnlicher er uns ist, um so höher „werten"; denn das Wort „werten", das eine Willkür einschließt und auf ursprüngliche Werthaltung so wenig paßt, scheint hier zuzutreffen. Man hat demgegenüber behauptet, daß der Mensch recht „unangepaßt", daß er ein „entarteter Affe" sei — und so wenig wissenschaftlichen Wert solche Charakteristiken aus Misanthropie haben, die Selbstverständlichkeit der anthropomorphen „Wertung" alles Lebendigen zu erschüttern, sind sie tauglich. Nur wenn man unter „Menschheit" die Fähigkeit zur Person versteht, gewinnt die Messung an der Menschheit eigenes Recht; dann aber wird die vitale

Digitized by Google

Beurteilung deutlich überschritten. Auch ist nicht alles, was sich der biologischen Betrachtung als „höhere" Organisation aufdrängt, als Näherung an den Menschen oder Vorstufe der Personalität deutbar. Die „höheren" Pflanzen sind dem Menschen sicherlich ferner als die Protophyten, und die höheren Gliedertiere stellen eine von den Wirbeltieren ganz verschiedene Entwicklung dar. Weit allgemeiner und vor allem von der Menschenähnlichkeit unabhängig bestimmte Spencers objektives Kriterium die Entwicklungshöhe: Verbundenheit größerer Differentiation mit größerer Integration, Ansteigen der Organverschiedenheit und zugleich der Bezogenheit der Organe auf das Ganze. Aber auch wenn man diese Formel als richtige Beschreibung der Entwicklungshöhe annimmt (was hier unerörtert bleibe), muß noch gefragt werden, warum und von welchem Zentrum her dieser deskriptive Begriff wertverbunden ist. Daß die Formel an eine ästhetische (Einheit der Mannigfaltigkeit) anklingt, braucht nicht auf Übertragung ästhetischer Werte zu beruhen, könnte vielmehr auf eine innere Verwandtschaft beider Wertarten hinweisen. Aber da Entwicklungshöhe nichts mit Angepaßtheit zu tun hat, da es Anpassungen auf Kosten der Höhe im Spencerschen Sinn gibt, so muß nach dem zugehörigen Wertzentrum gefragt werden, und diese Frage führt zu den früher angedeuteten Schwierigkeiten.

68. Exkurs über den Wert „edel".

Daß die Werte der Vorstufe für sich genommen nicht genügen, einen Rang-Unterschied zwischen Lebensgestalten zu begründen, zeigt sich deutlich, wenn man den Wert „edel" genauer betrachtet, der zweifellos mit Vitalem etwas zu tun hat. Jede Analyse dieser Art wird erschwert durch die Unbestimmtheit des Sprachgebrauchs, von dem sie ausgehen und den sie doch zugleich festlegend verändern muß. Das Wort „edel" hängt mit „Adel" zusammen, bezieht sich auf einen auszeichnenden Charakter innerhalb einer größeren Gruppe, steht also dem Werte „vornehm" nahe. Aber während bei „vornehm" die soziale Beziehung, die Herausgehobenheit als solche im Vordergrund steht, tritt sie bei „edel" gegenüber der Seins-Beschaffenheit zurück, die das Herausgehobensein rechtfertigt. Es werde daher im Folgen-

Digitized by Google

den das soziale Moment ganz ausgeschaltet, der oder das Edle werde gedacht als unabhängig von der tatsächlichen sozialen Stellung. Dem Edlen stellt man als Unwert meist das Gemeine gegenüber, und „gemein" hängt mit „allgemein" zusammen; so scheint das Edle mit dem Seltenen, mit der Ausnahme zusammenzufallen. Aber „allgemein verbreitet" und „selten" sind überhaupt keine Wertprädikate und erscheinen als solche nur durch die Art der Wert-Täuschung, die früher (§ 19) besonders an dem Beispiel „alt"—„neu" aufgedeckt wurde. Das „Ungemeine", Seltene ist in vielen Fällen wertfremd, ja wertwidrig; eine beliebige Abweichung vom Durchschnitt (etwa in bezug auf Farbe) hat keinen positiven Wert, außerdem gibt es auch seltene Unvollkommenheit (z. B. Polydaktylie) und seltene Krankheiten. Alles derartige kann höchstens sekundär für den Erkennenden einen besonderen Wert gewinnen, der solche Fälle als schwer zu findende auszeichnet und bewahrt. Nur wenn etwas an sich Wertvolles außerdem selten ist, kommt ein Seltenheitswert zum ursprünglichen hinzu; in allem Wirtschaften spielt das eine entscheidende Rolle. Dieser „Seltenheitswert" ist kausativ. Wenn das Wort „gemein" trotzdem für den Unwert gebraucht wird, so liegt eine Übertragung vor: das Edle ist ein Ausgezeichnetes, Seltenes, das ihm Entgegenstehende ist häufig — aber nicht alles Seltene ist edel, und nicht an der Häufigkeit als solcher haftet der Unwert. Es widerstreitet sogar dem Sprachgefühl und führt zu einer Vermischung ganz verschiedener Werte, alles, was zugleich wertvoll und selten ist, „edel" zu nennen. Höchste sittliche Hingabe, volles Aufgehen einer Person in ihrer Arbeit, erst recht das letzte, höchste Opfer des Lebens und das mystische Erlöschen des Einzelwesens in der Gottheit ist gewiß wertvoll und selten, aber nicht „edel". Für Sokrates war es wesentlich, daß er nach Herkunft, Gestalt und Auftreten nicht „edel" war, Michelangelo lebte zuletzt wie ein „gemeiner" Arbeiter, Rembrandt stellte in seinen späten Selbstportraits das Gemein-Menschliche des Altersverfalls dar — und gerade das gehört zu ihrer seltenen Größe. Abhebung gegen das Gemeine hat dort keine Stelle mehr, wo Unterschied und Einzelnheit völlig schwinden.

Alles Edle ist ein in sich, nicht durch irgendwelche Wirkungen Ausgezeichnetes. Daher wird das Wort auch auf Unorganisches übertragen, das unangreifbar, unveränderlich allen Einflüssen

Digitized by Google

zu trotzen scheint: das Edelmetall widersteht den Säuren, die das unedle auflösen, der Edelstein ist hart, läßt sich nicht leicht ritzen, und die neuere Chemie hat die Gase, die schwer oder gar nicht chemische Verbindungen eingehen, als „Edelgasse" bezeichnet. Dem entspricht es in einer ganz anderen Sphäre, wenn nach Schiller edle Naturen mit dem zahlen, was sie sind, gemeine mit dem, was sie tun. Aber Schillers Distichon beginnt: „Adel ist auch in der sittlichen Welt" und spricht in dem „auch" aus, daß es sich dabei bereits um eine Übertragung handelt, wie erst recht bei der Verwendung des Wortes für Unorganisches. Die zentrale Bedeutung liegt im Vitalen: der Adlige ist oder wird mindestens angesehen als durch Geburt ausgezeichnet. Scheler[1] hat das richtig gesehen, aber zu Unrecht den Wert „edel" mit „dem" vitalen Wert gleichgesetzt. Es gibt „gemeine" Lebendigkeit, Gesundheit, Kraft — und daß dies trotzdem Lebenswerte sind, ja die eigentlichen ursprünglichen Lebenswerte, braucht nach dem Vorangehenden nicht mehr begründet zu werden. Nikolai Hartmann[2] hat Schelers Fehler als solchen bezeichnet, hat außerdem gezeigt, daß der Wert des Edlen über die vitale Sphäre hinausreicht, aber wenn er dann das Edle mit dem Aufstrebenden, Vorausschreitenden, Aufsteigenden gleichsetzt, so scheint er mir durch Nietzsche zu einer falschen Verbindung verführt zu werden. Die organische edle Gestalt weist gar nicht über sich hinaus. Ein edles Pferd, der edle Elefant haben im Gegenteil etwas in sich Vollkommenes, über das es in ihrer Art kein „hinaus" gibt, und edle Familien sind nicht zufällig konservativ. So hat auch der edle Charakter etwas Selbstverständliches, ein einfaches „Sein", während die Unzufriedenheit, die innere Unrast, die mit dem „Aufstreben" verbunden ist, gerade „unedel" erscheint, obgleich gewiß ein Moment des „Edlen" sie emporzieht. Die Bramanin in Goethes Legende wird nur dadurch zur emporziehenden Göttin der Paria, die „edel" „nicht zu nennen" sind, daß das edle Haupt auf den unedlen Rumpf der Verbrecherin gepflanzt wurde. Wohl kann auch der vollendet Edle für den nicht Edlen Vorbild werden, aber

[1] Der Formalismus in der Ethik, Jahrb. f. Philos. I, 509. (1913).

[2] Ethik 357. Vgl. übrigens zu dem ganzen Abschnitt den trotz der ganz anderen Fragestellung auch für die Wertwissenschaft lehrreichen Excurs über den Adel in Simmels Soziologie, 732 f. (1908).

Digitized by Google

das ist nicht in der Natur des Edlen, sondern in der Zwiespältigkeit des Unedlen begründet.

Weit schwerer als die Kritik ist die richtige Bestimmung. Das edle Pferd, der edle Hund usf. ist gewiß vital wertvoll, aber doch nur dadurch, daß er übervitale Werte, gleichsam als natürliche Eigenschaften in sich trägt. Unter diesen wiegen die ästhetischen vor; aber auch den sittlichen verwandte, wie Festigkeit, Mut, Treue, spielen mit, gleichviel nun, ob sie den Tieren zukommen oder nur von uns als ihnen zukommend geglaubt werden. Aber Justs treuer Pudel in der „Minna von Barnhelm" ist so wenig edel wie Just selbst — weil jene Einheit des vitalen Charakters, die alle höheren Werte selbstverständlich trägt, ihm fehlt. Die höheren Werte werden im Vitalen gespiegelt, auf das Vitale so projiziert, daß sie ihm anzugehören scheinen. Umgekehrt ist im edlen Charakter, in der edlen Handlung ein vitaler Wert ins Sittliche, in der edlen Gestalt ins Ästhetische aufgenommen, so daß beides eine vollendete, selbstverständliche Einheit bildet. Wenn man nachprüft, wird man in allen Fällen eine solche Einheit finden, die von der vereinzelnden Betrachtung der Wertgebiete her inadäquat als „Projektion" erscheint. Diese Zugehörigkeit zu mehreren, in der Betrachtung notwendig zu trennenden Sphären zugleich bildet die Schwierigkeit; erst dieser Wertverhalt aber macht den Wert „edel" geeignet, unter den vitalen Zentren Wert-Unterschiede zu begründen. Dabei ist es schwierig, das Zentrum, von dem aus „edel" ein Wert ist, eindeutig zu bestimmen. Zwar scheint das edle Tier seine Ausgezeichnetheit selbst zu fühlen — aber das ist doch wohl eine vermenschlichende Übertragung und wandelt außerdem den vitalen Wert „edel" schon in einen Erlebniswert, ja in einen Selbstwert um. Zieht man aber selbstbewußte Zentren hinzu, so wird die Überschreitung der vitalen Sphäre deutlich.

69. Das Ungenügende der Vorstufe.

Das Ungenügende der Vorstufe, bisher an Einzelproblemen erkannt, ist nun allgemein und grundsätzlich zu entwickeln. Jedes Lebewesen und von ihm her gesehen auch seine Umwelt hat für nacherlebendes Verstehen einen Sinn. Dadurch entsteht

Digitized by Google

ein Anspruch des Sinnverstehens an die Natur, der bei rein physikalischer Ansicht wegfällt; und wir erleiden nun eine Enttäuschung, die uns die unorganische Welt, für sich genommen, nicht bereitet. In Physik, Astronomie usf. ist Wert und Wertbetrachtung schlechthin ausgeschaltet, der erkennende Geist hat sich zum nur beherrschenden verengt; die Werte, die das beherrschende Erkennen leiten, bleiben dem Gegenstand fremd, obgleich sie seine Auswahl bestimmen, gehören zum Betrachtenden, nicht zum Betrachteten. Diese völlig wertfremde Welt erweckt nicht die Erwartung eines Sinnes, kann sie daher auch nicht enttäuschen. Wenn man dagegen Lebendiges in den Kreis der Naturgegenstände einbezieht, dann sind Lebenswerte, ist Sinnhaftes vorhanden, aber es bleibt vereinzelt, zufällig, nebeneinander. Erst wenn das Gegen-Einander alles Lebendigen, das Fragmentarische alles Lebens-Sinnes, fragmentarisch nicht nur in seiner Existenz, sondern schon in seiner Sinn- und Werthaftigkeit, offenbar wird, greift Verzweiflung den Erkennenden an. Das Menschenleben als bloßes Leben nimmt an dieser Sinnlosigkeit bei Anspruch auf Sinn gesteigerten Anteil. Man weiche dem nicht dadurch aus, daß man diese Betrachtungsart als biologisch in eine Spezialwissenschaft verbannt. Das Grund-Problem der Biologie besteht darin, daß sie ihren Gegenstand ohne den sinn- und werthaltigen Begriff des Lebens, ohne das in diesen Begriff aufgenommene Erlebnis des Lebens gar nicht abgrenzen kann, und daß sie das so Abgegrenzte nun doch großenteils mit den Methoden wertfreien, beherrschenden Erkennens bearbeitet. Dieses wissenschaftstheoretische Problem ist dem Gegenstand der Biologie, dem Leben, nicht wesensfremd; es ist nicht so, daß das Lebendige hier mit Methoden behandelt wird, die ihm als Lebendigen n u r Gewalt antun. Vielmehr: das einzelne Lebewesen verhält sich allen oder fast allen anderen Lebewesen gegenüber ganz äußerlich. Wenn wir alle Symbiosen als Lebenseinheiten mit den isolierten Individuen zusammenfassen, dann sind diese Lebenseinheiten einander durchweg fremd; ihr Verhältnis zueinander läßt sich nach mechanischen Analogien auffassen, so wenig sie selbst bloße Mechanismen sind. Die Sinnhaftigkeit reißt nicht etwa nur in ihrer Realisation überall ab, sie ist als Sinn selbst immer isoliert, beschränkt — und sie weist doch in der Fortpflanzung, in der Entwicklung über dieses Frag-

Digitized by Google

mentarische hinaus, ohne daß dieses „Hinaus" durch ein „Wohin" bestimmt werden kann. Ja noch mehr: solange man Erleben und Bewußtsein fernhält, ist das Wertzentrum sogar des einzelnen Lebewesens nur „quasi" ein Wertzentrum — und doch entsteht aller hier eingeschlossene Sinn, alle Ganzheit nur von diesem „quasi" aus. Das ist kein „als ob", keine in irgend einer Art willkürliche oder nur zweckmäßige Annahme, an deren Stelle allenfalls auch eine andere treten könnte, sondern die adäquate Erfassung des Sachverhalts, wie er sich als bloßes Leben darstellt. Daß hier wie bei jeder Erkenntnis der erkennende Intellekt mit seinen Formen vorausgesetzt ist, bringt kein Moment der Willkür hinein, sondern gehört zu dem einzig faßbaren Sinn von Notwendigkeit.

In dem Ungenügen des Lebens, gemessen an den Forderungen des Wert-Erkennens, wird zunächst seine Stellung als bloße Vorstufe offenbar. Sofern dies der Fall ist, wird zu hoffen sein, daß die folgenden Stufen die erregte und enttäuschte Erwartung befriedigen. Aber da keine Stufe, auch die Vorstufe nicht, verschwindet, da jede in das Ganze des Wertreichs aufgenommen werden muß, so wird auch das Ungenügen des Lebens den inneren Aufbau dieses Reichs wesentlich mitbestimmen. Jedes Wertzentrum ist ja mindestens in seiner realen Existenz an Leben gebunden, damit an die Isoliertheit, an das Abreißen jedes Lebens-Sinns. Leben ist Grundlage alles Wertigen und Unwertigen, ja als tothaltiges Grundlage der Unterscheidung von Wert und Unwert. Dann aber kann es nicht der eine umfassende Wert-Träger, kann es weder im Sinne des obersten noch im Sinne des Gesamtgutes höchstes Gut sein. Wer dies annimmt, hat nie erkannt, was Leben ist. Er täte gut, zunächst bei den Verneinern des Lebenswertes in die Schule zu gehen.

Zweites Kapitel.

Erleben.

70. Das isolierte Erleben.

Dem bloßen Leben fehlt zum Wertgebiet das Werthalten, es muß ihm geliehen werden; sobald wir uns in Lebendiges ein-

Digitized by Google

leben, tun wir das ganz selbstverständlich, fühlen das Aufblühen als Jubel, das Welken als Ermattung, die Wunde des entrindeten Baumes als Schmerz. Hier ist nicht davon die Rede, ob dieses Gefühl den Organismen mit Recht oder Unrecht allgemein zugeschrieben wird; nur daß damit ein neues Moment zum bloßen Leben hinzutritt, ist uns wichtig. Um die Bedeutung dieses Neuen, um die Eigenart der ihm zugehörigen Werte scharf abzugrenzen, ist dieses Moment wiederum zu isolieren, und zwar gegen die Wertzentren höherer Stufe ebenso wie gegen das Leben als solches. Schwierigkeit macht dabei schon die Benennung, da die Sprache kein eindeutiges Wort zur Verfügung stellt; „Erleben", der hier gewählte Ausdruck, weist als transitives Verb auf etwas hin, das erlebt wird. Diese Intention auf etwas ist durchaus wegzudenken, es soll nur das Erlebnis für sich gemeint sein.[1] Es wird sich zeigen, daß dabei nicht stehen geblieben werden kann, und damit wird sich nachträglich der zunächst unpassend scheinende Ausdruck „Erleben" rechtfertigen.

Nicht willkürlich oder aus bloßem Bedürfnis des sondernden Systematikers wird das Erleben vom Leben abgetrennt, zu dem es doch gehört; vielmehr es erweist sich als eigenes Prinzip, indem es sich selbständig macht und dem Leben, dem es angehört, gefährlich wird. Wohlschmeckendes mag durchschnittlich zugleich gesunde Nahrung sein — der Wohlgeschmack als solcher läßt auch Giftiges einsaugen und verführt zum Übermaß im Genuß süßer Speisen. Schon das Tier, erst recht der primitive Mensch, gefährdet um des angenehmen Augenblicks willen die Zukunft des Lebens. Wenn die Fortpflanzung dem Lebensfaden dient und die Geschlechtslust der Fortpflanzung, so löst sie sich doch schon beim Tier und erst recht beim primitiven Menschen davon los. Der Rausch der Lust ist sich selbst genug, und wenn diese Selbstgenugsamkeit gewußt wird, dann wird die Fortpflanzung als unerwünscht abgelehnt. Wenn grundsätzliche Reflexion sich dem Erleben als dem einzigen Träger des Wertes zuwendet, wenn aller Wert gleichgesetzt wird mit der unmittelbar erlebten Lust, dann ist das Leben nur noch soweit wertvoll, als es Lust

[1] Daß dem Erleben unmittelbar ein Wert anhaftet, oder, wie er sich ausdrückt, „daß die Lust unter allen Umständen ein Wert ist", zeigt gegen mögliche Einwände G. Simmel: Einleitung in die Moralwissenschaft I, 317 (1892).

Digitized by Google

bringt. Nach diesen Gegensätzen darf man nicht späte Denker fragen, die bestrebt sind, die Einfachheit des Lustprinzips mit der auch in ihnen wirksamen Mannigfaltigkeit der Werte zu verbinden, sondern ursprüngliche und vor keiner Folgerung zurückscheuende. Aristippos von Kyrene gibt eindeutige Antwort: nur auf den Genuß des Augenblicks kommt es an, nur als Mittel des Genusses wird das Nützliche, z. B. das Geld, geschätzt. Welcher Art der Genuß des Erlebens ist, bleibt gleichgültig. Sein Wort „*μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς*" — „nicht unterscheide Lust sich von Lust" — leugnet den Wert-Unterschied der Lüste, nicht ihre sonstige (qualitative oder quantitative) Verschiedenheit. Erleben kann man nur das Gegenwärtige, darum wird die Sorge für die Zukunft, die den Augenblick und seine Freude trübt, abgelehnt.

Der eine Wert, der danach allein übrig bleibt, wird mit der Lust gleichgesetzt. Aber Lust ist Bestandteil und zwar für das isolierte Erleben einzig wichtiger Bestandteil des Erlebens selbst, ist also zugleich Gut, ebenso wie Unlust Übel ist; denn auf das am Erleben, was nicht „Lust" oder „Unlust" ist, kommt es hier gar nicht an, es ist nur Begleitung oder allenfalls kausativ wertvoll. Will man die Wertigkeit vom Gute unterscheiden, so muß man von „angenehm" reden, obgleich dies Wort blaß ist und die gesunde Kraft eines Aristipp nicht ausdrückt. Diese Blässe zeigt an, daß die Trennung von Wert und Gut dem Erleben als solchem fremd ist. Man pflegt „Lust" und „Unlust" als Gefühle zu bezeichnen, und „Gefühl" zugleich für die unzerlegten, daher dumpf-einheitlichen Zustände zu brauchen, in denen Ich und Gegenstand noch nicht geschieden sind. Aber Lust und Unlust auszeichnen, bedeutet, in die Ungeschiedenheit des Zustands eine Scheidung setzen; Lust und Unlust als solche erleben, bedeutet, aus der dumpfen Einheit heraustreten. Es ist kein Zufall und keine trübe Mischung einander fremder Betrachtungsweisen, daß hier psychologische Probleme und Unterscheidungen auftauchen.[1] Vielmehr hat an dieser Stelle (ähnlich wie beim Akt, vgl. § 37) Psychologie und Wertwissenschaft gemeinsames Material, ja sogar eine — wenn auch nicht ausgedehnte — gemeinsame Wegstrecke. Das dumpfe, zustandhafte Gefühl wird

[1] Daher darf ich zur Ergänzung auf meinen Vortrag: „Die Stellung des Gefühls im Seelenleben" verweisen. Arch. f. d. ges. Psychol. 72, 303. 1929.

Digitized by Google

faßbar, bestimmbar, wenn aus dem ungeschiedenen Gesamtzustand Akte und Gegenstände sich ausscheiden, d. h. an seiner eigenen Grenze und Zersetzung. Es ist bemerkenswert, daß diese Ausscheidung vom Leben her verstanden werden muß: aus dem kraftvoll-wohligen Gesamtzustand heraus drängt es zur Tätigkeit, zur Erweiterung; jedes Unbehagen vollends führt, wo die Abwehr nicht triebhaft erfolgt, zum Beachten des Störenden, damit es beseitigt werde. Daher ist auf Unlust leichter als auf Lust die Aufmerksamkeit gerichtet, oder auf Lust doch nur, wenn sie fehlt, wenn dieses Fehlen Unlust bewirkt. In der Unlust scheidet sich das Zentrum vom Erlebnis, um das Übel zu beseitigen; im Lust-Streben wird eine Einheit gesucht, die das Streben beseitigt und schließlich keine Trennung von Subjekt und Objekt übrig läßt. Wenn man das vieldeutige Wort „Bewußtsein" auf die Zustände der Subjekt-Objekt-Scheidung einschränkt, dann gehört vollendete Lust nicht mehr dem Bewußtsein an, obgleich doch von einem Erleben geredet wird, dann gilt in der Tat W a g n e r s : „Unbewußt — höchste Lust."

Das „isolierte Erleben" ist für sich selbst weder „Erleben" (denn es intendiert nichts, was erlebt werden könnte) noch ist es „isoliert" (denn es ist in sich ungeschieden und kennt kein Äußeres, von dem es sich zu sondern hätte). Aber „für sich selbst genommen", ist es auch gar nicht Wertzentrum, da die Verbundenheit verschiedener Werthaltungen fehlt, die zu jedem Wertzentrum gehört. Anders, wenn ein selbstbewußtes oder gar personales Zentrum hinzugenommen wird — dann nämlich beurteilt dieses seine Erlebnisse nach dem Erlebenswert. Was also isoliert wird, ist eigentlich eine bestimmte Werthaltung eines mehr als nur isoliert erlebenden Zentrums. Aber wenn die Person sich auf Erlebenswerte einschränkt, dann will sie sich in jenen Grenzzustand zurückziehen, in dem nur das augenblickliche Erleben wichtig, ja nur dieses vorhanden ist. Zum isolierten Erlebenswert gehört also der auf den Augenblick beschränkte G r e n z f a l l d e s W e r t z e n t r u m s.

71. Selbstüberschreitung des Erlebens.

Zum isolierten Erleben, das weder isoliert noch Erlebnis ist, gehört der auf den Augenblick beschränkte Grenzfall des Wert-

Digitized by Google

zentrums, der nicht mehr Wertzentrum ist. Nimmt man dieses Resultat für sich, so löst sich die ganze Stufe des Erlebenswertes auf — aber das widerstritte der Prävalenz des Positiven, da doch an der Werthaltung des Angenehmen gar nicht zu zweifeln ist, da überdies von wirklichen Personen die Alleinberechtigung der Erlebniswerte behauptet wird, und da an dieser These nicht das Positive, die Werthaltung des Angenehmen, nur das Negative, die Verneinung anderer Eigenwerte, falsch sein kann. Es ist kein fixer Widerspruch, sondern dialektischer Ausdruck eines lebendigen Geschehens, wenn man erkennt, daß das vom Erleben, von der dumpfen Einheit des ungeschiedenen Zustandes gelöste Ich zu dieser Ungeschiedenheit zurückstrebt. Aber auch so bleibt die Einstellung negativistisch: alle Auflösung der dumpfen Einheit ist dann nur Störung — das Beste wäre, in diese Einheit zurückzukehren, nur eine unvollkommene Annäherung ist der hingegebene Genuß augenblicklicher Lust. Damit aber ist Genuß und Genußstreben nicht richtig beschrieben. „Genießen" heißt nicht, einfach im Augenblick, in der höchsten Lust des Unbewußten aufgehen, „ertrinken — versinken", sondern heißt, die Lust auskosten, das Erlebnis bewußt einschlürfen, sich an der Lust erlaben, sich in dem Erlebnis, das doch als allein wertvoll genommen wird, zugleich behaupten[1]. So versteht man auch das an Aristipp, was oft als bloße Inkonsequenz des sonst so Konsequenten aufgefaßt wurde, daß er Bildung zur Einsicht forderte; denn nur der zur Klarheit des Selbstbewußtseins Erhobene kann genießen, d. h. im Erleben dem Erleben zugleich gegenüberstehen. Die Begrenzung auf den Genuß hält er also fest; aber es zeigt sich, daß das genießende Subjekt unvollständig erkannt ist, wenn Lust als einziger Wert hingestellt wird. Indem Aristipp seinen Tadlern das „ἔχω οὐκ ἔχομαι" „ich halte, werde nicht gehalten" entgegenstellt, überschreitet er, ohne es zu wissen, das isolierte Erleben, aber nur, weil das isolierte Erleben sich selbst überschreitet, wenn es von einer Person zum einzigen Wertträger gemacht wird. Die Übereinstimmung von Freiheit und Genuß

[1] Vgl. Moritz Geiger: Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forschung I, 585. Auch was G. über die „Ichzentriertheit" (613) und „Ichaffiziertheit" (617) des Genusses sagt, ist zu vergleichen. (1913.)

Digitized by Google

ist ein Glücksfall; Aristipp, der diesen Glücksfall verwirklicht, meint, darin eine eigene Tat zu haben — er täuscht sich selbst. Er macht sich nämlich nur von der Besonderheit der Lust-Ursache frei, nicht von dem Lust-Erlebnis, das er vielmehr mit sich selbst gleichsetzt, während es tatsächlich dem Ich gegeben, geschenkt ist, nicht nach dessen Willen auftaucht, sondern wie es ihm beliebt oder wie es dem Organismus beliebt. So kann er meinen, die Erlebnisse zu beherrschen, weil eine glückliche Anlage ihn immer genußfähig erhält. Er kann Sokratiker bleiben und lehren, die Lust beherrsche nicht, wer sich ihrer enthält, sondern wer sie gebraucht, ohne sich aus sich herausbringen zu lassen. Aber das Glück seiner Natur ist insofern Unglück für sein Erkennen, als es ihm eine Wertverschiebung verdeckt. Der Erlebniswert tritt in Abhängigkeit vom Werte des freien Erlebenden — er zieht seine Bedeutung nicht mehr aus sich allein, sondern in seinem freien, beherrschten Genuß offenbart sich die Freiheit des Erlebenden für diesen selbst. Dann aber ist der Erlebende mehr als ein passiv Erlebender, er wählt, er nimmt, ohne sich hinzugeben, er beherrscht das Erlebnis — und die Herrschaft trägt mindestens neben, wenn nicht über dem Lustwert einen besonderen Eigenwert.

Daß die Übereinstimmung von Freiheit und Genuß ein seltener Glücksfall ist, daß nur dank besonderer begünstigter Anlage der Freie auch der stets Genußfähige ist, bekundet die Entwicklung der kyrenaischen Schule. Die Lehre schlägt in Pessimismus um oder sie wendet sich vom Genuß des Augenblicks ab und einer dauernd befriedeten Gemütslage zu. Hegesias erfährt, daß aller Genuß zerstört wird durch die Leiden des Leibes, die auch die Seele mitleiden lassen, und durch die unverhofften Hindernisse des Geschicks. Ist die Lust der einzige Wert, dann ist das Leben wertwidrig — eine Folgerung, die ganz ähnlich im neunzehnten Jahrhundert Eduard v. Hartmann zieht. Es ist unmöglich, den Ausblick auf die Zukunft, die Gewißheit des Leidens fern zu halten, wenn man ein selbstbewußtes, d. h. seines Lebens als eines Ganzen bewußtes Wesen ist. Wer dann noch leben will, der muß, auch wenn er Lust als einzigen Wert behauptet, den Augenblick dem Ganzen ein- und unterordnen. Schon Annikeris nähert sich dieser Haltung; entschieden und bewußt bekennt sich Epikur zu ihr, wenn er

Digitized by Google

die Windstille der Seele will. Damit aber tritt Reflexion in das Erleben ein, zersetzt die Sicherheit des isolierten Erlebens und gewinnt sie nur zurück, indem sie das Erleben als solches bewußt einem Ganzen des Lebens opfert. Ganz entgegengesetzt der Unbekümmertheit Aristipps ist die epikureische Besonnenheit und noch weit mehr der rechnende Verstand englischer Hedonisten. Nun werden die Folgen bedacht, damit zugleich die kausativen Gefolgewerte des Angenehmen.

72. Kausative Gefolgewerte.

Der Wert „angenehm" gehört zu dem einzelnen Erlebnis in seiner Einmaligkeit und Besonderheit. Zeitlich sind verschiedene Erlebnisse desselben Erlebenden immer verschieden, und da ins Erleben nicht die Einheit des Selbst, sondern nur die augenblickliche Stellung des Erlebenden zum Erlebnis eingeht, so ist nicht gesagt, daß ein im übrigen gleiches Erlebnis zu zwei verschiedenen Zeiten für denselben Erlebenden in gleicher Weise angenehm oder unangenehm sein wird. Noch weniger hat es Sinn, dem reinen Erlebenswert gegenüber Konsequenz vom Erlebenden zu fordern, da der Erlebende als solcher Gegenwartswesen ist und da der Erlebniswert sich aufdrängt, nicht vom Belieben oder Wollen abhängt. Es gehört überhaupt nicht zum Wesen des Erlebniswertes als solchem, daß er einem ausscheidbaren Moment des Erlebnisses zukommt, welches in anderen Erlebnissen ebenso wiederkehren kann. Empirisch ist eine solche Allgemeinheit allerdings in vielen Fällen vorhanden, soweit die Annehmlichkeit von den Bedürfnissen und wiederkehrenden Einstellungen des Organismus abhängt, oder soweit sich infolge psychischer Gesetze in ähnlichen Fällen auch ähnliche Gefühle wiederholen, Nenne ich eine bestimmte Speise allgemein „angenehm", so meine ich, daß sie Menschen, wenn sie Eßlust haben, im Durchschnitt behagt. Sogar wenn ich diese Annehmlichkeit auf mich beschränke (ich esse dies gern), spreche ich nur eine empirisch begründete Vermutung aus, daß die Speise mir wieder schmecken wird. Es handelt sich überall, wo Annehmlichkeit von einem Objekt, ja sogar wo sie von einer Empfindungsqualität oder von der Struktur einer Vorstellung ausgesagt wird, eigentlich um einen kausativen Wert für Angenehmes, und die Allgemeinheit

Digitized by Google

des Urteils erstreckt sich nur so weit, wie diese Kausalität gesichert ist.

Diesem ersten kausativen Gefolgewert dessen, was durchschnittlich unmittelbar angenehme Erlebnisse herbeiführt, gesellen sich dann Werte derselben Art, die sich an die ferneren Folgen einer Einwirkung auf den Erlebenden für dessen Erleben knüpfen. An sie denkt man gewöhnlich, wenn man von „Nützlichem" spricht, wobei allerdings meist die Nützlichkeit für angenehme Erlebnisse und die für Lebendigkeit, Gesundheit, Lebensdauer nicht geschieden werden. Über diese Verschiedenheit sieht man leicht hinweg, weil derselbe ursprüngliche Lebensdrang, der sich in Lust und Unlust äußert, auch zur Lebenserhaltung und bei hinzutretender Reflexion zur Sorge für Gesundheit und Zukunft treibt. Doch treten die verschiedenen Richtungen des Nützlichen deutlich hervor, wenn das weitere Leben mehr Unlust als Lust verspricht, wenn ein ungemeiner Lustgewinn mit Schaden für die Gesundheit erkauft wird usf. Sauberes Denken und klare Scheidung der Wertgebiete, auf die allein die Einsicht in ihre Verbundenheit gegründet werden kann, fordert, daß das Nützliche immer in Hinsicht auf einen bestimmten intensiven Wert, also hier auf das Angenehme, betrachtet wird, und daß alle anderen Arten kausativer Werte, mögen sie auch an demselben Objekte haften, streng ausgeschlossen bleiben.

Die Werthaltung dieser kausativen Werte gehört dann zu einem auf seine Dauer und Zukunft reflektierenden Wertzentrum, das oder soweit es auf den Erlebenswert eingestellt ist. Das Überschreiten des bloßen Erlebens, das in der Rücksicht auf die Zukunft liegt, muß dabei zugegeben werden; dagegen ist jeder Eigenwert des Lebens außer dem der Lust auszuschließen. Tut man das, so hängt die Abwägung zwischen Zukunft und Gegenwart von der Einstellung des Individuums ab, wie sie durch Anlage, Lebensalter usf. gegeben ist. Auch dieses Individuum ist noch Gegenwartswesen; es liegt kein Grund vor, dem auf das Erleben Beschränkten Konsequenz in bezug auf die Wertnahme des Künftigen zuzumuten. Aber das Gegenwartswesen hat nun den Widerspruch in sich, die Erwartung der Zukunft nicht aus seiner Gegenwart ausschalten zu können, weist also auf eine die Gegenwart überschreitende Dauer-Existenz

Digitized by Google

hin. Ein anderes Wesen ist es, das einen Augenblick gelebt im Paradiese nicht zu teuer durch den Tod erkauft, ein anderes, dem der Gedanke an den morgigen Kopfschmerz das Vergnügen eines Festes verdirbt. Zwischen beiden zu entscheiden ist unmöglich, wenn man sich auf Erlebenswerte beschränkt.

Angenehmes und Nützliches scheinen zusammen zu gehören, und doch widerstreiten sie einander: die Sorge für die Zukunft vergällt den frohen Augenblick, der Genuß des Augenblicks verführt zum Vergessen der Folgen. Wohl ist es möglich, die Zukunft in die Gegenwart so aufzunehmen, daß sie mitgenossen wird: in der Heilquelle trinke ich die Genesung; aber auch das ist ein nur möglicher Fall. Wird der Erlebenswert isoliert, so ist über sein Verhältnis zu anderen Werten schlechthin nichts allgemein auszusagen, nicht einmal, wenn es um den ihm zugehörigen kausativen Wert geht. An Stelle der Wert-Zusammenhänge schieben sich dann die realen seelischen Vorgänge des Erlebenden; aber auch sie werden aus ihrem Lebensganzen herausgerissen, da es nur auf ihren Lustwert oder ihre Bedeutung für Lustwerte ankommen soll. Der Hinblick auf den Erlebenswert zerstückt das Erleben; dieser Satz gilt für die Theorie ebenso wie für das entsprechende praktische Verhalten: wer Lust und nur Lust sucht, bringt sich um das, was im volleren Sinne „Erleben" heißt.

73. Die Projektion ins Erleben.

Nur durch Isolation der Stufen erfaßt man die Eigenart der einzelnen Werte; aber durch eben diese Isolation erkennt man das Ungenügende der Vereinzelung. Der Erlebenswert gehört zum Erleben — das Erleben aber ist nicht auf den Erlebenswert als solchen eingeschränkt, weil es nicht isoliertes Erleben, sondern Erleben von etwas durch einen Lebenden ist. Der Lust- oder Unlustcharakter erscheint als eine Zutat des Erlebens, wenn man auf den im Erleben intendierten Gegenstand achtet, er erscheint als Folge der Lebensbedeutung eines Erlebnisses, wenn man dieses in den Lebenszusammenhang eingebettet sieht. Daß aller Wert nur im Erleben liegt, ist der ersten Reflexion selbstverständlich, und erweist sich doch, sobald man Ernst macht mit der Isolation des Erlebens, die in jenem Satz gefordert ist, als

Digitized by Google

in sich unmöglich. Wahr dagegen ist, daß zum Wert die Werthaltung gehört und daß wertgehalten nur werden kann, was erlebt wird. Dabei ist Erleben auf etwas bezogen, was jenseits des Erlebens steht, was im Erleben nur ergriffen wird, und was doch zu seiner einzigen uns faßlichen Realisierung des Erlebens bedarf. Sehr wohl kann das in Analogie zu der Immanenz alles Erkannten gesetzt werden; ja es handelt sich um mehr als bloße Analogie. Das Erkennen meint einen ihm transzendenten Gegenstand, aber es erfaßt diesen nur als seinen Gegenstand; denn die Gegenständlichkeit selbst, die Identität des Gegenstandes ist Form des Erkennens. Ebenso empfängt Lust und Unlust ihren Sinn durch Werte, die nicht dem bloßen Erleben angehören. Aber dieser Sinn realisiert und vollendet sich in Erlebnissen, die nun freilich mit dem einen Gegensatze von Lust und Unlust nicht mehr angemessen beschrieben werden können; denn daß Lust von Lust sich nicht unterscheide, gilt nur für den isolierten Erlebenswert — und die Isolation hat sich als unfähig erwiesen, auch nur den Erlebenswert selbst zu verstehen.

Dieser Sachverhalt ist ein Sonderfall der P r o j e k t i o n aller Wertgebiete ineinander, die früher als für das Wertsystem wesentlich aufgezeigt wurde (§ 64, S. 264). Das Bild der Projektion setzt freilich bereits getrennte Wertgebiete voraus, während im „Leben", wenn man dies Wort nicht als „bloßes", sondern als „umfassendes" versteht, die Werte innigst verbunden sind. Aber das Einheitlich-Mannigfaltige, das kämpfend Verbundene des Lebens kann nur durch Trennung erkannt werden; und diese Trennung ist der Sache nicht äußerlich, da das „Leben" sich durch Bewußtwerdung seiner selbst, durch Trennung hindurch entwickelt, da das Ganze durch Trennung der Teile und Einsicht in ihre Verbundenheit als gegliedertes wieder ersteht. So kann das Bild der Projektion ein Moment des Wahren wiedergeben, wenn man seine Inadäquatheit im Sinne behält. Gemäß dem System unserer Darstellung ist hier nur die Projektion der Lebenswerte ins Erleben darzustellen, während die der höheren Wertstufen nur vorwegnehmend angedeutet werden kann.

Ein Denken, das sich über Lebens- und Erlebenswerte gleichmäßig erhebt und die Beziehungen beider zueinander untersucht, findet, daß Lust und Unlust ihren Sinn vom Lebensganzen her erhalten, während das Lebensganze erst durch Erleben zum

Digitized by Google

Wertganzen wird. Oft wurde dabei der Lebenswert als Eigenwert, der Erlebenswert als bloßer Hilfswert gedacht: durch Lust wird das erlebende Lebewesen zum Lebensfördernden gelockt, durch Unlust vor dem Lebensschädlichen gewarnt. Aber damit ist der Sinn jedes Lebens-Augenblicks nur außerhalb seiner gesetzt; es sieht so aus, als ob der Lebensgang dazu da wäre, etwas ihm Zukünftiges zu erzeugen, während auch von der zeitlichen Gestalt des Lebens gilt, was K a n t[1] allgemein als Wesen des Organismus aufgewiesen hat: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist." Jeder zeitliche Teil des zeitlichen Lebensganzen ist diesem so eingefügt, daß er ihm dient und zugleich Eigenwert hat. Wie jedoch der Kantische Satz nur Definition ist, wie aus ihm nur ein regulatives Prinzip biologischer Forschung, kein Naturgesetz folgt, so ist auch die Harmonie von Eigenwert des Erlebens und Folgewert für die Lebenseinheit nicht notwendig erfüllt, sondern Kriterium der Gesundheit des Lebewesens. Wenn die organische Einheit, deren Leben sich erlebt, gestört ist, dann kann lebensfeindliche Lust auftreten. Ja diese Störung ist stets im Anzuge, wenn Lust sich von ihrem Lebensbezug trennt, selbständig erstrebt, als Zweck gesetzt wird. Vom Leben her ergibt sich so eine sekundäre Wertschichtung unter den Erlebniswerten: gesunde Lust wird von krankhafter, lebensdienliche von lebensfeindlicher geschieden. Noch darf man nicht von „geltenden" Werten reden, da die Lebenswerte als solche so wenig wie die Erlebenswerte gelten; aber, wenn Leben und Lebenserhaltung unter der Herrschaft höherer Wertstufen zu Trägern geltender Werte werden, dann ist die Einordnung der Erlebenswerte in die Lebensganzheit gefordert.[2] Dem entspricht unsere Wertantwort: wir freuen uns mitlebend an dem Jubel des gesunden Kindes, aber unsere Freude schlägt in Bangen und Unruhe um, wenn sich das Kind an seinen Bewegungspielen berauscht, wenn die übersteigerte Lustigkeit den Eindruck macht, als verbrenne sich die Lebenskraft selbst.

[1] Kritik der Urteilskraft § 66. Akad.-Ausgabe 5, 376.

[2] Daraus folgt, daß S c h e l e r s Behauptung, die Bevorzugung des Nützlichen vor dem Angenehmen sei eine Wertperversion, falsch ist. Sie wäre nur richtig, wenn der Nutzen lediglich auf das Angenehme beziehbar wäre, sie wird schon falsch, wenn der Nutzen für das Leben gemeint ist. Tatsächlich unterschieben die Utilitarier meist den Lebensnutzen für den nach ihrer Theorie allein wesentlichen Annehmlichkeitsnutzen.

Digitized by Google

Vom Leben her treten auch die Gefolgewerte Stärke und Reichtum ins Erleben ein. Dem modernen Menschen schweben gerade diese in erster Linie vor, wenn er von Erleben redet. Ihm ist Fülle und Kraft der Erlebnisse wertvoll, er nimmt Unlust in Kauf, um nur viel und stark zu erleben, und er pflegt nicht zu bedenken, daß es ebenso auch angenehme Ruhe, angenehme Gleichförmigkeit, Trägheit gibt, und daß zwischen diesen Arten des Angenehmen unter dem Gesichtspunkt des Erlebens nicht wertgeschieden werden kann. Er wird das leichter einsehen, wenn er sich darauf besinnt, daß diese Hochschätzung der Erlebnisfülle und Erlebnisstärke durchaus nicht allgemein ist, daß der Epikureer und der Stoiker, der Buddhist und der Mönch aus sehr verschiedenen Werthaltungen heraus Gleichmäßigkeit, Ruhe, geringen Spielraum des Erlebens bevorzugen.[1]

Wie die Lebenswerte, so werden auch alle höheren Werte in den Erlebenswert aufgenommen: der Forscher genießt die Fruchtbarkeit einer neuen Erkenntnis; der kräftige, sittliche Entschluß, die wiedergewonnene innere Einheit des guten Gewissens beglücken. Aber nicht jedes Werterlebnis trägt positiven Erlebniswert; denn Werte können als bloße „kalte Billigung", als gefühlsschwacher oder selbst gefühlsfreier Impuls, als quälende Forderung erlebt werden. So zeigt sich, daß die Größe des Erlebenswertes der Höhe und dem Reichtum der Werterlebnisse durchaus nicht zu entsprechen brauchen. Schillers Lied an die Freude, in dem das vorausgesetzt wird, ist Ausdruck einer Illusion, die Schiller selbst später durchschaut hat. Für den Gesamtwert eines Erlebenden ist die Höhe und Fülle seiner Werterlebnisse, für die erreichte Einheit und Harmonie seines Lebens ist das Überwiegen der Erlebenswerte über die Erlebensunwerte charakteristisch. Harmonie aber kann arm oder reich sein, sie kommt dem gesunden Tiere ebenso zu wie dem vollendeten Heiligen, sie mindert sich oft, wenn ein höheres Ziel sich zeigt. Ja schon die Rücksicht auf das Überwiegen der Erlebenswerte, die Hineinbeziehung der Zukunft überschreitet, wie wir sahen, das isolierte Erleben, und erst recht tut das

[1] Wie selbstverständlich dem modernen Menschen seine so gar nicht selbstverständliche Rangordnung ist, beweist G. Simmel, der sie nie in Zweifel zieht, obwohl er sonst so vieles bezweifelt. Vgl. z. B.: Einl. in die Moralwiss. I, 357.

Digitized by Google

jede Verbindung von Lebens- und Erlebenswerten. Damit ändert sich auch das Wertzentrum, das so und erst so zum Selbst wird.

Drittes Kapitel.

Selbst.

74. Das Selbst in sich.

Der Vorstufe des bloßen Lebens fehlt die Werthaltung, dem Grenzfall des isolierten Erlebens die Einheit. Zu einem Wertzentrum im vollen Sinne gehört beides, daher ist eine Synthese der beiden ersten Stufen gefordert. Während das Leben erst durch hinzutretendes Erkennen als Zentrum bewußt wird, während das Erleben die Reflexion braucht, um sich abzutrennen, und doch durch Reflexion zersetzt wird, muß nun die Reflexion dem Zentrum wesentlich sein: es kommt zu sich selbst. Die Rückwendung auf sich selbst, die Beziehung aller Einzelwerte auf das Selbst ist das Neue, Wesentliche dieser Stufe. Die Einheit des Lebewesens, die im isolierten Erleben verloren war, wird ins Bewußtsein aufgenommen — so läßt sich das Selbstbewußtsein beschreiben. Gegenüber der Isolierung des Angenehmen, durch die lebensfeindliche Lust der lebensfördernden gleichgesetzt wird, stellt sich so das Leben gleichsam wieder her. Indem das Zentrum sich als Selbst erkennt, erkennt es die Erlebenswerte als das, was sie an sich sind, als Kundgaben der Lebenseinheit, als deren Reaktion auf das Lebensfördernde oder Lebenshemmende. So läßt sich der Sinn des Selbst von Leben und Erleben her verstehen, aber man darf diese Sinndeutung nicht für eine genetische Theorie ausgeben. Erleben und Selbst zeigen sich, soweit wir die Entwicklung des Menschen verfolgen können, miteinander; das isolierte Erleben ist in seiner ausgesprochenen Form spät, obwohl es in Andeutungen von vornherein da ist. Wie aber Selbst aus Vorselbstischem entsteht, ist völlig unerkennbar; ein wahrhaft Neues läßt sich aus solchem, was es noch nicht enthält, nicht ableiten, und es läßt sich nur dann als „entwickelt" denken, wenn es schon im Unentwickelten eingeschlossen gedacht wird. Alle Antworten, die man auf die Frage nach der Entstehung des Selbst versucht, sind Mythen,

Digitized by Google

die sich logisch vermummen. Aber der Mythos, nach dem das Leben sich im Selbst gegen die Auflehnung der Teile zur Einheit herstellt, enthält einen Wahrheitskern: er zeigt die Ganzheit des Selbst als ursprünglich, schließt alle Versuche aus, das Selbst aus einzelnen gegenständlich gedachten „Vorstellungen" zusammenzusetzen. Der Mythos von dem zu sich selbst kommenden Leben ist daher jedem Mythos vorzuziehen, der das Selbst aus Teilen sich zusammensetzen läßt — aber Mythos bleibt er wie jeder Versuch, die Entstehung des Selbst zu begreifen.

Das Selbst ist ein sich erlebendes Lebenszentrum, ein Lebensganzes, das seine Einheit für sich besitzt. Dies „sich besitzen" bedeutet noch nicht: sich zum Gegenstand der Erkenntnis machen, sondern nur sich als obersten Wertträger und als Zentrum der Werthaltungen haben. Lust und Unlust sind für das Selbst nicht bloße Güter oder Übel des Erlebens, in ihnen wird dem Selbst der Zustand seiner selbst offenbar. Wenn man gesagt hat, alle Gefühle seien Selbstgefühle, so hat man dies gemeint, aber eine Stufe und Einstellung falsch verallgemeinert. Das Selbst ist sich selbst zentrales Gut; alle Werte dieser Stufe sind gebunden, gebietseigen, da ihr zentrales Gut nicht von ihnen her erkannt oder gebildet wird, sondern umgekehrt sie von ihrem zentralen Gute her. Wie beim Leben, so fehlt auch beim Selbst ein der Stufe angehöriges Zentrum, von dem aus jedes Selbst als Gut eines Eigenwertes wertgehalten würde; vielmehr ist jedes Selbst nur sich selbst zentrales Gut, alle anderen Selbst sind fremd und gleichgültig. Man hat diese auf das eigene Wohl gerichtete Werthaltung „Selbstliebe" genannt — doch ist das wenig angemessen, weil so das Wort „Liebe" seines vollen Sinnes beraubt wird und weil die ganz ursprüngliche Wertträgerschaft des Selbst als etwas Sekundäres, von der liebenden Haltung Abhängiges erscheint. Liebe ist gerichtet auf etwas. Selbstliebe setzt schon Gegenüberstellung des Selbst gegen sich selbst voraus; sie ist Liebe zum angeschauten, objektivierten Selbst — ihr gegenüber steht der (durchaus mögliche und oft reale) Selbst-Haß. Aber auch im Sich-Hassenden lebt unter dem Haß die Wertträgerschaft der Selbst-Erhaltung — sie zeigt sich noch in den Widerständen, die die Selbstzerstörung aus Selbst-Haß ebenso wie die aus Schmerz zu überwinden hat. Damit soll gar nicht geleugnet

Digitized by Google

werden, daß die Wertträgerschaft des Selbst uns geneigt macht, unser Selbst auch zu lieben; aber dieser reale Zusammenhang, den entgegenwirkende Kräfte auflösen können, darf nicht als Identität mißverstanden werden. Weit eher kann der Ausdruck „Egoismus" diese Verhaltungsweise bezeichnen, wenn man nur die ihm anhaftende Unwerthaltung ausschaltet.

75. Rein selbstische Werte.

Das Leben erscheint dem Betrachter auf sich bezogen, die Lebendigkeit folgt daraus als gebietseigener Wert. Im Selbst kommt ein Lebendiges zu sich selbst, die Lebendigkeit lebt für sich selbst, sie wird also als Selbst-Lebendigkeit zum Grundwert der Stufe. Im Selbst erfaßt das Leben sich selbst — also ist nicht die Selbstigkeit, die Eigenart des Selbst als Selbst rein selbstischer Grundwert; denn nicht auf die Form des Selbst ist das auf sich beschränkte Selbst gerichtet, sondern auf das Leben als den Gehalt des Selbst. Was das sich selbst erfassende Leben in sich hineinzieht, gehört zum Selbst; seine Erhaltung beim Selbst mehrt die Selbst-Lebendigkeit, sein Verlust mindert das Selbst-Leben, wird als dem Selbst immanentes Sterben erlebt und damit als Übel. Das Selbst ist lebendig, d. h. es hat den Tod in sich; es weiß sein Leben, d. h. es wehrt sich gegen den in seinem Leben enthaltenen Tod. Leben ist Leben nur, weil dem Tode entgegenkämpfend, Selbst ist lebendiges Selbst nur, weil es stets gegen Verlust seines Lebensumfanges sich zu wehren hat. Ein Selbst, das seiner Ewigkeit sicher wäre, und zwar der Ewigkeit alles dessen, was zu seinem Selbst gehört, könnte nicht mehr auf sich und das ihm Zugehörige als auf seine zentralen Güter gerichtet sein; seine Existenz wäre ihm werthaltig oder unwerthaltig nur durch die Art ihrer Erfülltheit. Um sich das zu verdeutlichen, möge man an die Verdammten in Dantes Hölle denken; aber auch die Seligen des Paradieses besitzen als Gut nicht ihre selbstverständliche Existenz, sondern ihre Seligkeit, die im Anschauen Gottes besteht.

Alles was zum Selbst gehört, ist für rein selbstische Werte nicht deshalb Gut, weil es an sich durch seine Beschaffenheit wertvoll wäre, sondern weil seine Erhaltung beim Selbst das Selbst erhält, weil das Selbst es in sich hineingezogen hat oder

Digitized by Google

hineinzuziehen begehrt. Daher ist der Umfang des Selbst nicht objektiv bestimmbar. Wohl ist der Organismus, die leib-seelische Einheit Fundament des Selbst, aber diese Einheit behauptet und erweitert sich in einer Umwelt, fühlt sich in dieser Ausbreitung. Die Stellung zur Umwelt, das Erleben der Macht oder Ohnmacht, das soziale Ansehen, der Besitz — alles das kann zum Selbst gehören, und weil das Selbst sich darin hat, zum Gut der Selbst-Lebendigkeit werden.

Da das Selbst alles auf sich bezieht, sich als dauernd weiß und will, treten Gefolgewerte der aus früheren Stufen bekannten Arten für das Selbst als solche hervor. Die Vollkommenheit ist hier allerdings nicht auf ein für alle Selbst oder für eine Art des Selbst gleiches Bild zu beziehen, da das Selbst in sich und für sich bleibt, sondern nur auf das, was das Selbst zu sich rechnet. Sie ist dann von der Gesundheit kaum zu unterscheiden, da das Selbst, das etwas an sich vermißt, sich nicht als gesund fühlt. Auf der Stufe des Selbst ist auch Gesundheit selbstbezogen, also nicht, wie auf der des Lebens durch objektive Kriterien bestimmbar, sondern als erlebte Gesundheit. Die Gesundheit des Leibes gehört zur Selbst-Gesundheit — aber sie allein genügt dafür nicht. Das Selbst kann in sich erkranken, wenn es seiner selbst nicht mehr sicher ist; und diese Krankheit kann ihre Ursache außer in Änderungen des Leibes z. B. auch in solchen der sozialen Umwelt, im Verlust des Besitzes, wenn das „Selbstgefühl" in ihm fundiert war oder im Überwuchern der Selbstbetrachtung haben. Es ist auch möglich, daß schwere Gesundheitstörungen des Leibes auf die Gesundheit des Selbst relativ wenig einwirken, weil der betroffene Mensch sein Selbst nicht wesentlich in den kranken Teilen oder Funktionen des Leibes hat. Die enge Zugehörigkeit des Leibes zum Selbst bewirkt wohl, daß jede leibliche Krankheit eine Tendenz zur Störung der Selbstgesundheit, jede Störung der Selbstgesundheit eine Tendenz zu leiblichen Erkrankungen mit sich führt, aber das sind mehr tatsächliche als werthafte Zusammenhänge.

Da das Selbst sich als dauerndes weiß und will, treten hier die kausativen Werte stark hervor. Das für das eigene Leben Nützliche wird für das Selbst wertvoll, die allem Leben zukommende Aneignung des Förderlichen, Abwehr des Schäd-

Digitized by Google

lichen ist für jedes Selbst wertgeleitetes Tun. Wie überall so ist auch hier das Nützliche auf die Eigenwerte zu beziehen und durch sie näher zu bestimmen. Das Nützliche wird beschafft, weil es uns die Güter der selbstischen Werte sichert. Unsere Sorge gilt zuerst dem eigenen Leben, und zwar so, daß alles zu unserem Leben gehört, was unser Selbst für uns ausmacht. Daher die Bedeutung des „Lebens-Standard". Wer diesen zu mindern gezwungen ist, verliert nicht etwa nur diese oder jene Annehmlichkeit, sondern nimmt, sofern das Äußere für ihn wichtig ist, Schaden an seinem Selbst. Jedes Gut der Selbstwerte wird als dauernd gewollt, da das Selbst sich als dauerndes will, während der Erlebenswert als solcher auf eine bloße unverbundene Gegenwart bezogen ist. Nur weil ich Lust und Unlust auf mein Selbst beziehe, ist Fürsorge für künftige Lust oder gegen künftige Unlust möglich.

So gehört die Fürsorge für Nutzgüter, für deren künftiges Vorhandensein zum Selbst. Wenn diese nur in beschränktem Maße vorhanden sind, wird Wirtschaft nötig, die also dem Selbst entspricht, wiewohl sie nicht auf Selbstisches beschränkt ist. Wirtschaft als Verteilung der Güter auf verschiedene Zwecke setzt Nutzgüter mannigfaltiger Verwendbarkeit, setzt eine von der Besonderheit bestimmter Zwecke unabhängige allgemeine Nutzbarkeit voraus (vgl. § 61, S. 253). Solche Güter werden zuerst auf der Stufe des Selbst möglich, da das Selbst das Verschiedenste, was zu ihm gehört oder dem ihm Zugehörigen kausativ dient, als Selbst-Zubehör gleichsetzen, nach seiner Selbst-Wertigkeit messen kann. Schon das isolierte Selbst (Robinson) wirtschaftet, obwohl sich erst in der Gemeinschaft die Wirtschaft zu einer selbständigen Lebens-Sphäre ausbildet. Übrigens gehört, wie schon gesagt wurde, die Betrachtung der Wirtschaft in die Ergetik, da die Bedeutung der kausativen Werte in der Verwirklichung der Eigenwerte besteht, und da die Art der Wirtschaft von der Konkurrenz der Eigenwerte um Verwirklichung abhängt.

Die Lebenswerte „Stärke" und „Fülle" werden für das Selbst Erlebenswerte. Sie werden als Gehobenheit oder Niedergeschlagenheit, als Fülle oder Leere, d. h. als Zustände und Eigenschaften des Selbst wertgenommen. Während sie auf der Stufe bloßen Erlebens nur Träger von Annehmlichkeit oder Un-

Digitized by Google

annehmlichkeit, daher auch nicht eindeutig mit Wert oder Unwert verbunden sind, realisiert sich jetzt in ihnen die Beschaffenheit des Selbst für das Selbst. Daher siegt die Steigerung des Selbst an Fülle und Stärke über die beigemischte Unannehmlichkeit: im Bewußtsein der Kraftbewährung wird der Ermüdung zum Trotz rüstig weitergewandert; der Tüchtige freut sich der Tat, obwohl sie Mühe macht, ja weil sie Mühe macht. Umgekehrt lehnt der Heranwachsende die heimlich geliebten kindlichen Spiele, Süßigkeiten und Zärtlichkeiten ab, nicht nur vor anderen, auch vor sich selbst, weil sie das Selbst verkleinern, auf kindlicher Stufe zurückhalten.

76. Akthaftes und gegenständliches Selbst.

Das Selbst ist sich Zentrum, es bezieht alle Werte auf sich, es weiß sich werterhaltend, d. h. es ist „Ich". Als Zentrum ist es für sich einzig, aber zugleich unterschieden von Nicht-Zentralem und bezogen auf solches. Wenn es auf anderes bezogen wird, so steht es neben anderem, wird dem anderen gleich; wenn es sich selbst zu anderem in Beziehung setzt, wird es sich Gegenstand. Sage ich „ich will", „ich liebe, hasse", „ich zweifle", „bin überzeugt, entschlossen", so brauche ich das Wort „ich" für reine Tätigkeit, Akthaftigkeit — ich weiß mich als agierend, als vom Akt nicht unterschieden, wiewohl über diesen einen Akt hinauswirkend. Antworte ich dagegen auf Fragen nach mir mit Angabe meines Namens, Standes, Alters usf., so stelle ich mich neben andere; Ich das Zentrum für mich, weiß mich zugleich als Nicht-Zentrum für die anderen, die auch „ich" sagen. Noch ist nicht von Gemeinschaft die Rede, nur von Vergleichung; der andere steht mir nur gegenüber — aber eben wenn ich mich mit einem bloßen Gegenüber vergleiche, werde ich gleich ihm Gegenstand. Das gilt erst recht, wenn dies Gegenüber unlebendig ist. Wenn das kleine Kind abwechselnd auf den Tisch und auf den eigenen Kopf schlägt, den Unterschied aufmerksam beachtet, so ist der Kopf ein hartes Ding wie der Tisch. Aber er ist nicht nur das, sondern zugleich etwas, das den Schlag spürt. Ebenso geht es dem Erwachsenen mit allem, was zu seinem Selbst gehört. Es tat dem Kinde weh, in den eigenen Arm zu beißen — und es tut mir weh, wenn meine Macht sich mindert, wenn

Digitized by Google

mein Ansehen angegriffen wird. Was zu meinem Selbst gehört, mag es auch gegenständlich gedacht werden, ist doch kein bloßer Gegenstand — es gehört zum Selbst, weil es etwas anderes ist als nur Gegenstand; aber ich weiß mich als Selbst doch nur, weil alles, was zu meinem Selbst gehört, auch Gegenstand für mich werden kann.

Man könnte beanstanden, daß hier in das Selbst eine Reflexion auf sich hineingelegt wird, die ihm mindestens nicht notwendig eignet. Die Einheit des Selbst sei doch die des Organismus, des Lebewesens — und die Aktivität des Selbst entspreche als Erlebnis der wertscheidenden Funktion, die allem Lebendigen zukommt. Aber die Lebenseinheit kann nicht als ruhende Gestalt, kann nur als sich Gestaltendes begriffen werden. Das Selbst ist vom Leben her gesehen notwendig aktual, weil es das Erleben des Lebens ist, es ist zugleich, weil es die Lebenseinheit in sich erlebt, ein Wissen um diese Einheit. Die Aktualität des Selbst verbindet in sich sich und ihren Gegensatz: sie ist zugleich Wirken und Sich-Anschauen. Schon in den dumpfen Zuständen, aus denen wir das Selbst gleichsam auftauchen sehen, steckt beides. Das Gefühl, in dessen Einheit ich den Zusammenhang meines Selbst habe, auch wenn ich nicht auf mein Selbst gerichtet bin, enthält ungeschieden die Ansätze zu der Scheidung in Akt und Gegenstand; Gegenstände, an denen starke Reste dieses Gefühls haften bleiben, erweisen dadurch ihre Zugehörigkeit zum Selbst. So liegt im Selbst von vornherein der Gegensatz von Selbstbehauptung und Selbstgefühl, und wenn das Selbstgefühl sich zur Anschauung des Selbst klärt, so behält Anschauung und Angeschautes etwas vom Akt-Charakter — die Aktualität des Selbst umspannt noch den sich aus ihr entfaltenden Gegensatz von Aktivität und Kontemplation. Aktivität als Art der Aktualität werde daher auch terminologisch von dieser unterschieden. Trotzdem fällt aktives und angeschautes Selbst nicht zusammen, gehören nicht-aktive Zustände, reines Sich-Hingeben an Eindrücke, befriedete Ruhe durchaus zum Selbst; ja nicht einmal Selbstbewußtsein ist Bedingung dafür, daß wir einen Zustand zu unserem gegenständlichen Selbst rechnen, wie der Tiefschlaf beweist. Nur fehlt auch dabei die Verbindung mit der Aktivität nicht: unser schlafen-

Digitized by Google

der Leib ist unser, weil wir uns erwachend wieder tätig finden. Denken wir uns, wie es nicht nur den Primitiven, sondern uns allen naheliegt, als im Traum den Leib verlassend und außerhalb seiner ihn anschauend, so wird er uns fremd, ähnlich wie unser Spiegelbild, von einer unbemerkten spiegelnden Ebene plötzlich erzeugt, uns gespenstisch anblickt.

Was zum Selbst gehört, wird Ziel der Tätigkeit, sobald es angegriffen, gefährdet, bedroht erscheint. Wenn uns ein Besitz genommen, wenn unsere nächste Umgebung angetastet wird, fühlen wir uns angegriffen; wir antworten mit einem Erlebnis der Selbstminderung oder einer Tendenz zum Widerstande — diese Wert-Antwort beweist uns die Zugehörigkeit des Angegriffenen zu uns. Umgekehrt, wenn ich etwas, sei es das Fremdeste, liebe oder fördere, ziehe ich es an mich heran, mache es zu einem Teil meines Selbst, so daß sein Verlust mein Selbstgefühl mindert. Auf diesem Sachverhalt beruht der bekannteste Scheinbeweis für die Alleinherrschaft des Egoismus: in allem, was ich erstrebe, sei es auch reines Wissen oder Wohl eines anderen, einer Gemeinschaft, wolle ich eigentlich nur mich selbst. Richtig ist an diesem Argument, daß mit jeder Aktivität eine Projektion des Erstrebten in das Bereich des Selbstwerts verbunden ist, falsch dagegen, daß der Wert des Erstrebten in dieser durch Projektion vermittelten Zugehörigkeit zu mir besteht und daß diese Zugehörigkeit das Motiv meines Strebens sein muß, während sie in den hier gemeinten Fällen erst durch die Richtung meines Strebens auf das für sich wertgenommene Gut sekundär sich einstellt.

Die Gefolgewerte der Stärke und der Einheit variieren, je nachdem sie auf das aktuale oder auf das gegenständliche Selbst bezogen werden. Das Gut der Stärke ist im aktualen Selbst Machtgefühl, im gegenständlichen Fülle-Erlebnis, das Gut der Einheit im aktualen Einstimmigkeit des Strebens, im angeschauten Harmonie. Es ist etwas anderes, ob ich meine Macht über Fremdes ausdehne, es mir aneigne, seelisch oder körperlich, es in mein Selbst hineinziehe oder ob ich mich anschauend der Fülle dessen erfreue, was zu mir gehört. Entsprechend ist das zum Selbst gehörige Gut der Frei-Einheit, das Erlebnis einheitlich gerichteten Wollens, etwas Anderes als das angeschaute Gut des in sich befriedeten Selbst. Da die Art der

Digitized by Google

Hauptklasse und die Art des Wertes zusammen variieren, so deutet das auf verschiedene, obwohl nahe verwandte Werte.

Da das Selbst alles, worauf es seine Aktivität richtet, in sich hineinzieht, so wird dem, worauf sich der Wille richtet, durch diese Einstellung ein neuer Wert zu Teil, gleichviel wegen welches intensiven oder kausativen Wertes es zum Willensziel gemacht worden war. Unter „Wille" ist dabei die bewußte Aktivität des Selbst zu verstehen, die sich für ein Ziel einsetzt. Der an die Zielerreichung (nicht: an das Ziel seines Eigengehaltes wegen) sich haftende zweite Wert heiße Willensdurchsetzung, der entsprechende Unwert Willensverfehlung. Auch dieser Wert wird, wie jeder Selbstwert, unmittelbar erlebt als Stolz des Erreichens und Beschämung des Verfehlens; seine Stärke hängt ab von dem Maße, in dem sich das Selbst für das Ziel eingesetzt hatte, und ist von dem Werte des Ziels als solchem unabhängig. Wir können uns einem in sich wertvollen Ziel nur matt oder peripher widmen, können umgekehrt Güter geringen Werts kraftvoll erstreben, ja uns eigensinnig für an sich Wertloses ins Zeug legen. Dieser Sachverhalt ist in den Ausdrücken „wertlegen auf", „werten" gemeint — deren sekundärer Charakter so von neuem deutlich wird (vgl. § 8, S. 27).

Das Selbst ist Bewegung, ist wesentlich aktual — aber diese Bewegung geht immer wieder auf das Selbst zurück, ist Bewegung des Selbst nur, weil sie in Darstellung des Selbst für sich selbst mündet. Das Selbst, das sich einen äußeren Zweck setzt, wendet sich von sich ab; aber eben darin bewährt es sich, da es seiner Dauer, die zu seiner Selbstheit gehört, in der Arbeit für etwas zu Realisierendes, Zukünftiges gewiß wird. In der Wahl der Ziele, in der Entscheidung zwischen äußeren Gütern, die zunächst nur nebeneinander stehen, zeigt sich die Einheit des Selbst, das vorzieht und ablehnt. Das Selbst wird entselbstet, sobald es außerhalb der Bewegung gedacht, ja sobald auch nur eine Teilbewegung für sich isoliert wird. Die Rückkehr des Selbst zu sich selbst nach der Selbst-Entäußerung der Aktivität wird in der Befriedigung des Erfolges im Sich-Genießen am Werke erlebt. So trennt sich von dem Zustande der Aktivität der der Kontemplation ab; beide zusammen bilden erst die Bewegung des aktiven Selbst — sie geht

Digitized by Google

vom Wertnehmen, das in gewissem Sinne kontemplativ ist, aber die Aktivität in sich als Keim enthält, über das aktive Zielsetzen und Verwirklichen, zu dem kontemplativen Sich-Betrachten und Sich-Genießen im Erreichten über[1]. In den einzelnen Stadien der Bewegung herrscht je das eine Moment, aber das andere bleibt jeweils als untergeordnetes erhalten. Die Aktivität schließt als solche einen Selbstgenuß des aktiven Selbst in sich; sie wird deshalb gewollt, ohne daß das Selbst von diesem Zusammenhange zu wissen braucht. In der Kontemplation des vollendeten Zwecks genießt das Selbst die Darstellung seiner eigenen Aktivität. An diesen Formulierungen ist unadäquat, daß „das Selbst" wie eine von der Bewegung unberührte Substanz der Bewegung entzogen scheint, während es in der Tat sich selbst gerade nur im Ganzen der Bewegung verwirklicht. Diese Bewegung vollendet sich nämlich nur, wenn das in der Aktivität nur eingeschlossene Selbstbewußtsein gegenständlich und ausdrücklich hervortritt, wenn das Selbst sich selbst darstellt. Die Darstellung, die ja ein aktuales Moment in sich enthält, kann dieses Moment in sich oder außer sich haben: im ersten Falle ist sie Erinnerung, im zweiten Äußerung. Erinnerung ist nicht Heraufholen angesammelter Bilder, sondern Vergegenwärtigung, d. h. Darstellung des Selbst als im Vergangenen gegenwärtig. Mit Äußerung ist hier alles gemeint, was das Selbst für sich äußerlich erlebbar macht: Kleidung, Schmuck, Gestaltung der Umwelt, Sich-Finden in der Meinung des anderen. Es ist nicht richtig, den Wert der Darstellungsmittel, des Schmucks etwa, auf den Nutzen zu reduzieren, den uns ein günstiger Eindruck bietet; vielmehr beruht der Wert, den wir auf die Selbstdarstellung vor anderen legen, mindestens zum Teil auf dem Rückstrahlen dieses Eindrucks in das Bild, das wir von uns selbst gewinnen. Die Aktualität des Selbst zeigt sich darin, daß es sich in der Verwirklichung darstellt, in der Darstellung verwirklicht. Die beiden Tätigkeiten, die Schleiermacher als „organisierende" und „symbolisierende" unterscheidet, treten im Selbst auseinander und gehören in ihm zusammen.

[1] Symbol dieses Zusammenhangs ist der Schluß des Schöpfungsmythos, Genesis 1. 31, „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut" — sowie die kontemplative Ruhe des siebenten Tages nach den Werken der sechs ersten.

Digitized by Google

77. Gesamtgut Glück.

Der Einheit des Selbst für sich selbst entspricht die Einheit von Wertzentrum und Wertträger im Selbst; als solche Einheit stellt sich das Selbst für sich selbst dar. Alle einzelnen Werte dieser Stufe sind einer großen Einheit eingegliedert; dem Neben-Einander unverbundener Erlebenswerte setzt sich das Gesamtgut „Glück" entgegen und ordnet sich ihnen zugleich über. Wie das Selbst sich nicht in einem dauernden Stücke oder einem Bestand von Stücken ruhend besitzt, wie es vielmehr jeweils seine Teile an sich zieht oder abstößt, sich in ihrer Einheit verwirklicht, in ihrer Ausdehnung erweitert, so ist auch das Glück nichts, was einfach da wäre, nicht eine Eigenschaft, die ein für allemal bestimmten Zuständen oder Erlebnissen anhaftete. Die ganze antike Ethik ist von der Frage nach der „Eudaimonia" beherrscht — d. h. von der Frage, welches Leben dem Daimon in uns genug tut, oder wie wir unmythisch, d. h. im Sinne des Aristoteles, für den das Mythische verblaßt ist, sagen können, in welchem Leben sich unser Selbst für sich selbst vollendet und als vollendetes genießt. „Glück" ist in demselben Sinne zugleich „gegeben" und problematisch wie Selbst. Durch die Geschichte ist das Wort „Glück" und das zugehörige „glücklich" sehr belastet und vieldeutig geworden. Da das Selbst die Bedingungen seiner Vollendung großenteils nicht in seiner Macht hat, da auch die „Anlage" des Selbst zum Glück nicht selbstgegeben, sondern empfangen ist, wird eine äußere glückspendende Macht oder eine Summe glückspendender Ereignisse, glücklicher „Zufälle" als „Glück" bezeichnet. Diese Bedeutung ist hier auszuschalten. Alles Glückspendende, Glückverleihende, alles, was diese oder jene Glücksbedingung realisiert, verhält sich zum intensiven Glückswert nur kausativ. Aber auch das einzelne angenehme „Erlebnis" macht nicht „glücklich" — der Wert „Annehmlichkeit" ist vom Glück durchaus zu unterscheiden. Ich erlebe Angenehmes, aber ich fühle mich glücklich — dieses Reflexiv-Pronomen zeigt die Beziehung des Glücks auf das Selbst an. Wohl ist das Glück im Erleben da, aber es erschöpft sich nicht im einzelnen Erlebnis; das einzelne Erlebnis ist um so mehr „glücklich", je mehr es das ganze Selbst in sein Selbst-Genügen hineinzieht. Noch mehr: zum Glück gehören

Digitized by Google

nicht nur, ja nicht in erster Linie abgesonderte, ausgezeichnete Erlebnisse, sondern eine Gesamtverfassung des Lebens, die sich erlebensmäßig in einer Grundstimmung anzeigt. Die Art dieser Grundstimmung ist nicht allgemein angebbar: es gibt ein Glück stillen Gleichmaßes und ein Glück lauter Affekte, ein Glück der Ruhe und ein Gück angespanntester Tätigkeit. Jede dieser Arten entspricht einer bestimmten Anlage und persönlichen Grundfärbung oder auch wechselnden Zuständen des Selbst. Das Gemeinsame in allen Arten, das den Begriff des Glücks bestimmt, besteht in der erlebten Einheit des Selbst mit sich selbst, seinen Teilen und seiner Lage. Die für sich genommen immanenten Erlebenswerte werden mit Beziehung auf das Glück transgredient; sie sind, soweit sie sich dem Glücks-Ganzen einfügen, Teile des Gesamtglücks. Sie gewinnen damit zu ihrem intensiven Eigenwert einen neuen Wert hinzu, dessen Selbständigkeit sich darin zeigt, daß angenehme Erlebnisse auch glücklos sein können. Ich kann, wie Scheler richtig sagt, mich unglücklich fühlen und doch die Blume eines Glases Wein genießen. Zu anderer Zeit geht der Genuß des Weins als Moment in eine glückliche Stunde ein. Glücklich wäre danach ein Zustand des Selbst, in dem dieses sich einig und befriedigt fühlt. Aber auch beim einzelnen Zustand kann man nicht stehen bleiben. Das Selbst weiß sich als zeitliches Ganzes; es gehört also zum Glück das Bewußtsein seiner Dauer. Daher Solons Wort, daß niemand vor seinem Ende glücklich zu preisen sei, ein Ausspruch, in dem Aristoteles mit Recht die größten Schwierigkeiten gefunden hat[1]. Die Diskussion dieses Problems soll von allem Überselbstischen, d. h. von der Unterscheidung „wahren" und „falschen" Glückes zunächst absehen, ebenso von der äußeren Zuerkennung des Prädikats „glücklich", die im „Glücklich-Preisen" enthalten ist. Es nimmt dann diese Form an: Glück ist kein bloßes angenehmes Erleben, sondern Erlebnis der befriedigten, sich in sich vollendenden Einheit des Selbst; das Selbst aber ist zeitlich, es ist unvollendet, so lange es lebt — wie ist also eine solche Einheit möglich? Damit ist die enge Beziehung zum Problem der Zeit und des Zeit-Erlebens aufge-

[1] Nicomach. Ethik I, 11. 1100 a. 10. Die Problemlage des Aristoteles ist von der hier gegebenen verschieden, da Eudämonie bei ihm von vornherein den Sinn des wahren Glücks hat.

Digitized by Google

deckt. Im Glücks-Erlebnis verwirklicht sich die Einheit der Erlebniszeit, die Vergangenheit ist mit der Gegenwart einig und die Gegenwart nimmt die glückliche Zukunft vorweg. Wenn die Erlebniszeit immer zugleich fließt und als ein Ganzes da ist, so herrscht im Zustand des Glücks die Einheit des Ganzen über die Unruhe des Fließens. Aber diese Einigkeit ist durch nichts gewährleistet, so lange das Glück als von irgend etwas Äußerem abhängig gedacht wird. Wohl hat man den Gedanken an den Tod als Folie benutzt, von der der glückliche Augenblick sich leuchtender abhebt, die Unsicherheit der Zukunft als Mahnung, die Gegenwart ganz zu genießen — aber in dem horazischen „carpe diem", in dem Schluß von Schillers „Siegesfest" bleibt der dunkle Hintergrund erhalten, es sei denn, man verdränge das Selbst und falle auf die Stufe bloßen Erlebens zurück. Will und kann man das nicht, so muß man das Glück so weit als möglich vom Äußeren unabhängig denken und gestalten, d. h. das Selbst muß sich selbst wesentlich in dem finden, was es in seiner Gewalt hat. Aber hat es auch nur sich selbst je in seiner Gewalt, da doch sogar seine Besonnenheit, sein Selbstbewußtsein von den Zuständen seines Leibes abhängt? Das Glück als das Gesamtgut des Selbst schließt eine Dialektik ein, die das Selbst über sich hinaustreibt[1].

78. Das Selbst über sich hinaus.

Glück ist Gesamtgut des Selbst, „glücklich" ist der Wert, den das Selbst als Ganzes in sich und für sich verwirklichen will. Das glückliche Selbst ist vollendete Einheit, die sich als befriedigt erlebt. Aber die Einheit des Selbst als zeitliche ist nicht eher vollendet, als bis das Selbst erlischt; und das Ich als lebendiges baut sich sein Selbst immer neu und immer mit dem ihm innewohnenden Tode ringend auf. Wenn das Selbst sich ganz erlebt, d. h. wenn es im vollen Sinne Selbst wird, dann muß es auch seine Bedrohtheit, die Todhaltigkeit seines Lebens erleben, und dann kann sein Erleben kein Glück sein. Das Ich, das alle Seiten seines Selbst sich auch gegenüberstellt, sie nur hat, indem es sie auch als besondere von sich trennt, ist immer

[1] Gute Ausführungen zur Selbst-Transzendenz des Selbst bei Bosanquet: The Principle of Individuality and Value. London 1912, Lecture VII. S. 257 f.

Digitized by Google

zugleich Selbst-Aufbau und Selbst-Auflösung. Das sich in seiner Fülle erlebende Selbst erlebt zugleich die Konflikte zwischen seinen Teilen; daraus folgt, daß es, gerade als sich vollendendes, nie volle Einheit ist, also dem Glück, das für es seinen Wert ausmacht, auch widerstrebt. Gegenüber dieser konfliktreichen Fülle ist vom Selbst als Wertzentrum her Beschränkung des Selbstbewußtseins vorzuziehen, da sie weit eher das Glück begünstigt; denn die Einheit des Selbsterlebens ist bei geringem Gehalt und geringer Selbsterkenntnis leichter erreichbar. Voltaire hat in der Geschichte eines guten Brahminen diesen Widerstreit der Werte anschaulich geschildert: er stellt einem reichen und weisen Brahminen, der an Welt und Wissen verzweifelt, eine arme, alte, dumme Frau gegenüber, die in ihrem Aberglauben zufrieden lebt. Der Erzähler fragt den Brahminen, ob er sich nicht seines Unglücks gegenüber dem Glück dieses Weibes schäme. Der antwortet: „Sie haben recht; ich habe mir hundertmal gesagt, daß ich glücklich wäre, wenn ich so dumm wäre wie meine Nachbarin, und doch kann ich mir ein solches Glück nicht wünschen." Der Widerstreit zwischen der ausschließlichen Werthaltung des Glücks und dem Werterleben jedes Menschen, der überhaupt imstande ist, die Frage zu verstehen, wird von Voltaire als unlösbar hingestellt, wie er das auf der Stufe des Selbst in der Tat ist. Er erscheint dann als äußerer Widerstreit zwischen Gück und Einsicht, die beide vom Selbst für sich erstrebt werden. Hätte Voltaire die Struktur des Selbst durchdacht, so hätte er erkannt, daß der Widerspruch im Begriff des Glückes selbst, als der vollendeten Einheit eines unvollendbaren sich erlebenden Wesens, liegt. In diesem inneren Widerspruch des Glücks tritt der Widerstreit im Selbst zu Tage, mit der Enthüllung dieses Widerstreits ist auf eine höhere Wertstufe hingewiesen.

Das Selbst erfaßt sich selbst, trennt jeden seiner Zustände von sich ab und bleibt doch bei sich selbst, lebt in sich und für sich. Aber wenn es jeden Zustand sich gegenüberstellt, als was bleibt es dann bei sich? Und wenn es sich erlebt, d. h. doch sich zum Objekt seiner macht, kann es dann noch ganz bei sich selbst sein? Das Selbst, das den Begriff des Selbst erfüllt, ist mehr als es selbst; denn indem es sich sich selbst ganz gegenüberstellt, überschreitet es sich selbst — es wird zur Person. Durch den

Digitized by Google

Widerspruch zwischen Glücksverlangen und Nicht-wünschenkönnen der Dummheit macht sich dem Brahminen Voltaires bemerkbar, daß er mehr ist als ein nach dem eigenen Glück strebendes Selbst — aber er kann dieses Gefühl nicht in die Klarheit des Denkens erheben, darum bleibt es bei dem fixen, unlösbaren Widerspruch. Das Selbst, die sich erlebende Lebenseinheit, muß sich begreifen als die sich über sich selbst erhebende Einheit — d. h. als sich selbst und sein Glück beurteilend, messend, richtend. Dieses Sich-Selbst-Begreifen des Selbst als mehr seiend denn nur ein Selbst ist aber nicht aus dem Selbst heraus möglich, wenn es sich als isoliert ansieht. Es erweist sich vielmehr als ungenügend, das Selbst als einzelnes, als einziges zu betrachten — in Wahrheit kommt das Selbst schon zu sich selbst und erst recht über sich selbst hinaus nur durch Abhebung gegen andere Selbst, die es als sich gleich der Art nach und als von sich getrennt dem Dasein nach anerkennt und mit denen es in irgend eine Gemeinschaft tritt. Während der Fortgang vom Selbst zur Person die Form des Wertzentrums ändert, handelt es sich beim Fortgang zur Gemeinschaft um Gewinnung des Inhalts. Was zu mir selbst gehört, was eigentlich mein Selbst ausmacht, grenzt sich mir ab und gibt sich mir im Mit und Gegen zu anderen Selbst. Der Rationalismus, der aus einem einmal Angenommenen alles Weitere ableiten will, möchte das Selbst als selbstgenugsam. Aber was vom Werte gilt, daß er an zugleich Wertfremdem haftet, das gilt auch und erst recht vom Wertzentrum: es bedarf überall eines Bestandes, den es nicht als isoliertes aus sich hervorbringt. Daß das Selbst in doppelter Richtung über sich hinausweist, ist in der Zweiheit von Form und Inhalt, damit zuletzt im Utraquismus begründet.

Hier zeigt sich, daß der lineare Fortgang der Darstellung der Sache nicht genug tun kann. Da beide Richtungen — die zur Person und die zur Gemeinschaft — gleicher Weise vom Selbst her gefordert sind, so ist es rein systematisch willkürlich, welche von beiden vorangestellt wird. Zweckmäßigkeit für die Darstellung muß entscheiden. Zuerst zur Gemeinschaft überzugehen bietet den Vorteil, die Verwobenheit der Gemeinschaft schon mit dem elementareren Selbst, nicht erst mit der Person deutlich zu machen. Aber die Reihe der sich übereinander aufbauenden

Digitized by Google

Zentren würde unterbrochen, die Gemeinschaft müßte nach der Person (als personale) noch einmal behandelt werden, Wiederholungen wären unvermeidlich. Deshalb ist es besser, die Person voranzustellen und die elementare (unterpersonale) Gemeinschaft dann bei der personalen nachzubringen.

Viertes Kapitel.

Person.

79. Person als solche.

Als selbstbewußtes stellt das Ich jeden seiner Teile sich selbst gegenüber; aber das jeweils aktuale Ich fühlt sich als das Ganze, es bleibt als dieses Ganze es selbst und sein Selbst bleibt im Zentrum. Wenn jedoch das Selbst nach seinem Glücke sucht, dann stellt sich das Ich auch das ganze Selbst gegenüber, es mißt sein Glück an einer Idee des Glücks, es steht als messendes außerhalb des eigenen Lebensganzen, das doch das seine bleibt, es steht auf dem Sprunge, Person zu werden. Die Grenze wird übersprungen, wenn das Ich nach dem Rechte zu seinem Glück fragt, wenn damit das außerselbstische Zentrum überselbstisch wird. Mit der Person ist die Unterscheidung von schlichten und geltenden Werten verbunden, weil Wert und Wertzentrum, also auch Überordnung der Wertzentren und Wertschichtung zusammen gehören (vgl. § 39).

Der Zusammenhang der Wertzentren Leben-Selbst-Person ist deshalb so eng, weil jedes Selbst auf Leben, jede Person auf Selbst fundiert ist. Diesem tatsächlichen Verhältnis entspricht ein umgekehrtes der Erkenntnis: nur von der Person her ist das Selbst, nur vom Selbst her das Leben erkennbar. Selbst ist für die Erkenntnis Person, die bei sich selbst bleibt, sich noch nicht in sich unterscheidet, Leben ist für das Selbst aktuale Akt-Einheit, die sich nicht als solche weiß. Die niedere Stufe wird von der höheren her durch Weglassung verstanden, das in der höheren Stufe als Moment Enthaltene wird als für sich existierend gedacht. Eine genetische Konstruktion kann versuchen, beide Verhältnisse, das der Fundierung und das inverse des Erkennens miteinander zu verbinden: Bewußtwerden der Lebens-

Digitized by Google

einheit ist Selbstwerden, Selbsterkenntnis des Selbst ist Personwerden. Aber beim ersten dieser Schritte ist Bewußtsein, also Erleben stillschweigend vorausgesetzt. Übrigens fehlt in der betrachteten Stufenreihe das isolierte Erleben, da ihm kein Wertzentrum, nur der Grenzfall des Wertzentrums zugehört, während die Vorstufe des Lebens die aktuale Einheit mit Selbst und Person teilt. Wie Erleben zum Leben, wie Leben zum Bewußtsein kommt, ist in keiner Weise verständlich oder erfahrbar zu machen, während die Personwerdung des Selbst sich in uns und für unser Verständnis zugänglich in anderen vollzieht. Dabei aber ist bemerkenswert, daß ganz verschiedene Momente der Person im Leben und im Selbst vorbereitet sind: im Leben die Überordnung des überindividuellen Pols, des Lebensfadens, über das Individuum, im Selbst dagegen die Beweglichkeit des Zentrums. Der Übergang vom Selbst zur Person über das Glück erscheint künstlich und dünn der Wirklichkeit gegenüber; denn in ihr vollzieht sich dieser Übergang durch das Leben selbst, wenn Geschlechtsliebe und Mutterliebe ein fremdes und doch symbiotisch zugehöriges Wesen zum Mittelpunkt für das eigene machen, wenn das Selbst die eigene Gebundenheit an das sich über das Individuum hinaus fortsetzende Leben für sich selbst wahrnimmt und wertnimmt. Die Bipolarität des Lebens und die Überordnung des überindividuellen Pols in ihm wird dem Selbst offenbar und erhebt es über sich selbst, mag es auch sonst noch so primitiv bleiben. Nur ist diese Entselbstung gebunden, eng, unfrei wie alles, was dem bloßen Leben angehört. Die entscheidende Besinnung des Selbst auf sich selbst, die sich im Glückstreben und Machtstreben zeigt, gibt erst die Möglichkeit des Freiwerdens, während die Gebundenheit an den lebendigen Zusammenhang der beiden Geschlechter und der Nachkommen dem Selbst den Weg weist, über sich hinauszukommen. Nirgend so unmittelbar wie hier scheint sich ein sinnvoller Zusammenhang zwischen Naturgegebenem und Person-Erzeugtem zu bieten; aber es ist auch hier für uns nicht möglich, diesen Zusammenhang im einzelnen zu erkennen. Auch in das Verhältnis der Geschlechter mischt sich Sinnfremdes und Sinnwidriges; und die Selbstigkeit des Selbst muß, zumal beim männlichen Geschlecht, dem sie mit ihren Gefahren vorwiegend eignet, erst einem nicht mehr naturhaft im Leben vorbereiteten überindi-

Digitized by Google

viduellen Pol unterworfen werden, damit es für den Mann und durch ihn für das Weib zur Personwerdung komme. Daher ist es nötig, die Person unabhängig von allem genetischen Zusammenhang zu betrachten.

Person ist nie als vollendete nur als sich verwirklichende für uns da und erkennbar. Die Aktualität des Selbst, die Selbstbetätigung und Selbstbetrachtung, Aktivität und Kontemplation umspannt, wiederholt sich in der Person auf höherer Stufe. Person ist wesentlich sich selbst gegenübertretendes Ich, sie unterscheidet in sich einen überselbstischen Pol, der doch das zentrale Ich ausmacht, und einen selbstischen, den der personale Akt sich gegenüberstellt und der doch zu ihm gehört. Die Person, wie sie sich im personalen Akt erfaßt, ist der zur Einheit strebende Zwiespalt beider Pole. Der Übergang vom Selbst zur Person, Gegensatz und Zusammenhang zwischen beiden, läßt sich von der Selbst-Darstellung her erkennen. Das Selbst stellt sich für sich selbst dar, d. h. es löst sein Bild von sich ab, um sich in dem Bilde zu haben. Worin dieses Bild besteht, ob in einem Werke, im Spiegelbild des eigenen Leibes, in phantasierter eigener Größe oder in der Rückstrahlung fremder Meinungen über sich, ist dabei gleichgültig: immer genießt das Selbst, so lange es „Selbst in sich" bleibt im Bilde sich selbst oder erlebt den Schmerz der Selbst-Minderung. Erst wenn das Selbst das Recht dessen anerkennt, dem gegenüber es nicht genügt, tritt es aus sich heraus; denn nun setzt es sich selbst mit einem anderen Zentrum gleich, das ihm Unrecht gibt, beurteilt sich nach einem Maßstab, den es nicht erfüllt. Dieses Urteil ist mehr als Erlebnis der Minderung, mag es auch oft genug aus solchen Erlebnissen hervorgehen; das geminderte Selbst bleibt in sich selbst, sucht daher das Mindernde in irgend einer Art (durch Verdrängung, Ressentiment, Feindschaft usf.) loszuwerden, das sich verurteilende überschreitet sich selbst, setzt ein überselbstisches Zentrum in sich über das selbstische. Kein lebender Mensch ist ganz Person; wie das Leben in jedem Selbst seinen Verlauf nimmt, immer nur teilweise selbstbewußt, nur teilweise durch das Selbstbewußtsein beeinflußt, so ist isoliertes Erleben und unkontrollierte Selbstheit mit jeder Person verbunden.

Gegen die Behauptung, daß in der Person der überselbstische Pol den selbstischen richtet, wird eingewandt werden, daß sie

Digitized by Google

Person-Sein mit Vernunft-Herrschaft gleichsetzt. Aber die Erhebung des Selbst über sich selbst erfolge doch als „Gefühl", als Mahnung und Stimme, als Ruf des „Gewissens". Diesem Sachverhalt haben wir indessen schon dadurch Rechnung getragen, daß wir die „Person" als im Selbst, ja in der Zweipoligkeit des Lebens angelegt nachwiesen — der „Ruf" ist gar nichts anderes, als die Auswirkung dieser Angelegtheit, er ist ein Ruf aus dem Dunklen ins Helle, wie denn „Gewissen" schon etymologisch auf „Wissen", „conscientia" auf „scire" zurückgeht. Am Anfang jedes personalen Geschehens steht das Bewußtwerden eines Zwiespalts, das ebenso von einer erkannten Forderung wie von einem Erlebnis des Ungenügens ausgehen kann. Alles personale Geschehen ist Streben zur Einheit; aber die zwei Momente, die zur Einheit streben, sind in ihm nicht gleichberechtigt, vielmehr fordert der eine Pol als überselbstischer die Herrschaft. Wird die Einheit durch Ausschalten dieser Forderung erreicht, so sinkt das Ganze auf die Stufe des bloßen Selbst zurück. Am eindringlichsten ist das bei sittlichen Konflikten; aber für die begriffliche Darstellung entsteht hier die Schwierigkeit, daß der Inhalt des Sittlichen und sein Verhältnis zur Person noch nicht verdeutlicht ist. Daher wird es zweckmäßig sein, die Person als erkennende zur Erläuterung zu wählen; denn dafür können wir uns auf das berufen, was uns als wissenschaftlich Arbeitenden jedenfalls gegenwärtig ist.

Ein Einwand gegen eine festgewordene, meinem Selbst eingegliederte Überzeugung macht sich mir geltend — ich erlebe darin die Aufforderung, diese Überzeugung zunächst dahingestellt sein zu lassen, sie in einen Zweifel zu verwandeln, bis ich den Einwand geprüft habe. Entscheide ich in diesem Sinne, so entspricht meine innere Haltung der intellektuellen Forderung. Der Zwiespalt, der im Zweifel erhalten ist, muß durch eine Untersuchung geschlichtet werden. Ist der Zweifel echt und habe ich wirklich der Forderung gehorcht, so wird diese Untersuchung streng, d. h. ohne Ansehung des Resultates erfolgen. Auf Grund dieser Untersuchung wird dann die Einheit zwischen Erkenntnisforderung und Überzeugung wieder hergestellt, indem sich die Überzeugung der Einsicht unterwirft. Entscheide ich im entgegengesetzten Sinne, d. h. weise ich den Einwand unerledigt ab, um an meiner Überzeugung festhalten

Digitized by Google

zu können, so meldet sich das „intellektuelle Gewissen" als böses — ich bin mit mir uneinig. Tatsächlich ist ein dritter Fall möglich, der auch oft eintritt: ich lasse den Einwand nicht recht aufkommen, betäube mit Scheingründen seinen Einfluß oder ich lasse auf die Untersuchung meine Gunst für die angefochtene Überzeugung einwirken — d. h. ich mische meine Vorliebe in die ihrem Sinne nach überselbstische Untersuchung ein. Durch solche Mittel erreiche ich es, den Einwand zu übertönen und bei meiner nicht wirklich bewährten Überzeugung stehen zu bleiben. Gelingt mir das, so ist die Einheit der Person scheinbar hergestellt — in Wahrheit aber ist der überpersonale Pol, der das Selbst erst zur Person machte, ausgelöscht, die Person ist zum bloßen Selbst hinabgesunken. Gelingt es nicht oder nicht ganz, so bleibt ein intellektuelles schlechtes Gewissen zurück, das sich subjektiv z. B. in einem Ärger beim Auftauchen der Überzeugung oder des Einwandes melden kann. Dieses zeigt an, daß ich die Einheit mit mir selbst, die Einheit der empirischen Person und der überpersonalen Erkenntnis in mir nicht erreicht habe. Die Einheit ist nur erreichbar, wenn der überpersönliche Pol rein gehalten wird von nur persönlichen, d. h. selbstischen Einmischungen, wenn der Inhalt des Selbst nicht fälschend eingreift in den Erkenntnisprozeß. So wird deutlich, daß auf der Stufe der Person nicht mehr die Einheit als solche, überhaupt kein nur daseiender Wert zentral sein kann; der Weg zur Auffindung des leitenden Geltungswertes wird frei.

80. Sittlicher Zentralwert und Personalität.

Zentral für die Stufe der Person muß ein geltender Wert sein; denn die Einheit der Person ist nur herzustellen durch Überordnung des überselbstischen Pols, d. h. dadurch, daß der geltende Wert sich durchsetzt. Ferner kann nicht wie bei Leben und Selbst von der Einheit des personalen Ganzen ausgegangen werden, da die Person in einzelnen Aktverläufen, im Auftreten und Befriedigen einer Forderung zu sich kommt. Endlich kann kein bestimmter Inhalt des überselbstischen Pols maßgebend sein, da ein solcher aus der Personalität nicht folgt. Leitender Wert ist vielmehr ganz allgemein die Herrschaft des Überselbstischen, gleichviel welcher Art es ist. Das Überselbstische

Digitized by Google

ist der Person als das Geforderte einsichtig, wobei noch davon abgesehen wird, wie diese Einsicht zustande kommt. Stelle ich mein Selbst einer Forderung gegenüber, oder besser, stellt sich mir mein Selbst unter eine Forderung, dann ist Einheit nur durch Unterwerfung des Selbst unter die Forderung wiederzugewinnen. Die Forderung kommt nicht von außen, sie ist vielmehr in meinem überselbstischen Pol begründet, und dieser Pol gehört zu mir, ja er ist, wenn ich an ihm mein Selbst wie etwas Fremdes messe, mein jetzt aktuales Selbst, mein „wahres" Selbst. Die Person eint sich im personalen Akt, indem sie sich der in ihrem überselbstischen Pol gestellten Forderung unterwirft oder indem sie ihr Verhalten ihrer Einsicht unterwirft; denn Einsicht habe ich dadurch, daß ich mich über mein Selbst erhebe.

Der Zentral-Wert der personalen Stufe ist also Einheitswert, sein Gut ist der mit sich einstimmige personale Akt, seine Hauptklasse die der personalen Entscheidungsakte. Er ist geltender Wert; denn die Einheit unter der Forderung ist selbst gefordert, und zugleich liegt in ihm als dem geltenden Werte schlechthin der ideelle Ursprung alles möglichen Geltens. Nur weil es Person gibt, gibt es Gelten — und ebenso umgekehrt: nur weil es Gelten gibt, gibt es Person[1]. Der personale Akt ist vom Gelten her bestimmt; denn im Sinne dieses Wertes vollzieht er sich nur, wo eine überselbstische Forderung einer Entscheidung des Selbst gegenübersteht. Also ist der Wert der Hauptklasse gegenüber logisch primär, d. h. er ist freier, gebietbildender Wert. Er ist ferner alternativ; denn wo eine Forderung gestellt ist, kann sie nur erfüllt oder nicht erfüllt werden.

Das Gut dieses Wertes meint Kant in dem berühmten Satz[2]: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." „Wille" nämlich bedeutet bei ihm bewußte Entscheidung für oder wider das als recht Erkannte[3]. Man hat den Formalismus dieses Satzes be-

[1] Das Gelten der Gesetze für Objekte, das objektive Gelten gehört nicht hierher, sein Zusammenhang mit dem personalen Gelten ist erst im Abschnitt „Logos" zu erörtern.

[2] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Erster Abschnitt. Akademie-Ausgabe 4, 393.

[3] Vgl. meinen Aufsatz: „Zu Nicolai Hartmanns Ethik", bes. die Ausführungen Logos 16, 215 f. (1927).

Digitized by Google

mängelt, während man in der Erkenntnis der Form des Geltens, der Formalität des zentralen Einheitswertes Kants entscheidende Entdeckung hätte feiern sollen. Erst die Loslösung dieses formalen Grundwertes von jedem Inhalt der Forderung macht eine weite Übersicht über das ganze Wertreich, macht Anerkennung jedes guten Willens möglich. In Wahrheit muß die Formalisierung vollständig durchgeführt werden, so daß auch der Unterschied zwischen „theoretischem" und „praktischem" Verhalten hier gar nicht mehr in Betracht kommt. Nicht die Wahrheit des Urteils freilich ist Gut im Sinne des Zentralwerts, sondern die Entscheidung des urteilenden Subjekts aus der Wahrheit allein; aber ebensowenig ist die inhaltliche Richtigkeit der praktischen Forderung gemeint, sondern die Entscheidung im Sinne des als richtig Erkannten. Die Wahrheit des Urteils, die praktische Richtigkeit des Geforderten ist vorausgesetzt, sie hängt vom Willen, von der Entscheidung des Subjekts gar nicht ab — der Person ist aufgegeben, im Sinne dieser Einsicht sich zu verhalten. Gutwilligen Irrtum meinen wir im theoretischen wie im praktischen Verhalten feststellen zu können — ob hier doch, wie Kant glaubte, ein Mangel des Willens vorliegt, oder wie der Irrtum, wenn dies nicht der Fall ist, zustande kommt, das zu untersuchen gehört zu den Aufgaben der Ergetik. Hier werde diese Untersuchung nur dadurch vorbereitet, daß die Ableitung alles sittlichen Inhalts aus dem Zentralwert zurückgewiesen wird. Kant hatte den Zentralwert von der „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis" her entdeckt, er sicherte sich dadurch die Gewißheit, objektiv Gültiges zu erfassen, schützte sich vor leerer Konstruktion. Aber er wollte nun auch den Inhalt dieser „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis", die Normen der allgemeinen Sozial-Ethik, aus dem Zentralwert ableiten. Daß dies nicht möglich ist, hat Kant eigentlich dort zugestanden, wo er Pflichten dadurch begründet, daß wir einen bestimmten Zustand (z. B. den, in dem es keine gegenseitige Hilfe gibt) nicht wünschen können; denn hier wird auf den Inhalt eines allgemein vorausgesetzten Wunsches hingedeutet, also ein neuer Wertgehalt im Wunsche aufgewiesen, nicht abgeleitet. Aus dem Zentralwert folgt, wenn wir die Existenz anderer Personen hinzunehmen, daß wir uns zu deren Wünschen wie zu den eigenen verhalten sollen, aber der

Digitized by Google

Inhalt irgendeines Wunsches ist nicht mit dem Zentralwert gegeben.

Es ist also im Sinne der Sache und es ist folgerichtige Durchführung des Kantischen Ansatzes, wenn der personale leitende Wert als sittlicher Zentralwert als „gut" schlechthin ausgezeichnet wird. Nur so gewinnen wir den von jedem besonderen „Ethos" ganz unabhängigen sittlichen Wert, nur so können wir das reine Wahrheitsuchen des Forschers, die reine Hingabe des Künstlers an sein Werk dem allgemeinsten Begriffe des Sittlichen ebenso unterordnen wie ein sozial-ethisches Verhalten. Die geltenden Werte „Wahrheit", „Schönheit", „Gemeinschaft", „soziale Ordnung" sind aus dem sittlichen Zentralwert allein nicht ableitbar, aber sie — und ebenso alle anderen Werte — gelten für das Subjekt, wenn sie Inhalt der sittlichen Einsicht werden, d. h. durch den Zentralwert hindurch.

An den Zentralwert schließt sich als Gefolgewert die Personalität an, d. h. die Eigenschaft des Person-Seins oder besser das Sich-Verwirklichen der Person im Akt. Der gebietseigene Wert ist auf dieser Stufe nicht mehr wie auf früheren leitend, aber er fundiert notwendig den Zentralwert: nur wo Person ist, d. h. sich sich entfremdendes und gegenüberstellendes Selbst, kann Zentralwert sein. Von da aus gewinnen „Selbstheit" und „Lebendigkeit" als Fundamente der Person ebenfalls geltenden Gefolgewert, aber zunächst nur weil und sofern sie Personalität fundieren können. Das ist beim Selbst allgemein der Fall, da das Selbst die Anlage zur Person in sich trägt, beim Leben dagegen, das nicht selbstbewußt zu sein braucht, nicht allgemein. Der zum Selbst gehörige Wert „Frei-Einheit" ist personal wertvoll, wenn die Einheit durch Herrschaft des Geforderten entsteht, nicht wenn sie vorsittlich ist; „Akt-Freiheit", die schon in bloßem Erleben möglich ist, wird personal wertvoll, weil der entscheidende Akt sich als freier erleben muß, um vollkommen zu sein, und weil Akt-Freiheit allgemein Vorstufe der personalen Entscheidung bildet. Die Reihenfolge ist also hier, wo wir vom Personwert ausgehen, umgekehrt wie dort, wo wir zuerst die Akte als Wertträger aufwiesen (§ 42); denn dort kam es auf den allgemeinen Wert der Akte an, hier dagegen auf die Aufnahme der Akte in die personale Sphäre.

Digitized by Google

Der Begriff der personalen Entscheidung wird vom Zentralwert aus so gefunden, daß stets ein Pol als der überselbstische ausgezeichnet ist. Aber es läßt sich noch ein allgemeinerer Begriff personaler Entscheidungsakte bilden: mindestens denkbar sind Fälle, in denen die beiden Pole nicht als überselbstisch und selbstisch einander gegenüberstehen, sondern in denen gleichsam zwei Selbst in der Person verbunden sind: ich der Dauer Liebende z. B. und ich der auf Tat und reiches Erleben Gestellte können sich gegeneinander stellen, ohne daß ein höheres Zentrum zwischen beiden entscheidet. Mindestens für unser Selbstbewußtsein sind solche Fälle oft genug wirklich da; wir finden uns vor Entscheidungen gestellt, ohne daß eine der Möglichkeiten uns als sittlich gefordert einleuchtet. Ob vollkommene Erkenntnis zu einem sittlichen Vorrang der einen führen würde, ob das Suchen nach solcher Erkenntnis Aufgabe wäre, bleibt hier außer Betracht, da jedenfalls für den Wählenden in diesem Augenblick keine Geltungseinsicht besteht. Nimmt man diesen erweiterten Inbegriff personaler Entscheidungen als Hauptklasse und wendet auf sie den Zentralwert (oder genauer: den für diese Hauptklasse aus ihm folgenden Wert) an, so wird der Wert t r i c h o t o m. Die Streitfrage, ob es sittlich Indifferentes gibt, läßt sich also formal so entscheiden, daß dies für den gebietbildenden Zentralwert nicht, wohl aber für den auf personale Akte abgestimmten, d. h. gebietseigenen Gefolgewert der Fall ist. Die sachliche Frage ist damit allerdings nur gestellt, nicht beantwortet; sie präzisiert sich nun dahin, ob die phänomenal nachweisbaren Fälle der sittlichen Indifferenz nur für mangelhafte sittliche Einsicht bestehen oder auch für vollendete.

81. Negierender Einspruch und positive Entscheidung.

Wie selbstverständlich schließen sich die fundierenden Werte an den zentralen gebietbildenden Personwert des Guten an — aber diese Selbstverständlichkeit widerstreitet der Grundeigenschaft der Person, sich allem zu ihr Gehörigen als richtend auch gegenüberzustellen, es sich zu entfremden, d. h. es seiner Selbstverständlichkeit zu berauben. Person ist wesentlich entscheidend, sie entscheidet auch über sich selbst; und wie sie sich für oder wider den als geltend eingesehenen Wert entscheiden

Digitized by Google

kann, so auch für oder wider sich selbst, für oder wider alles, was sie fundiert: Selbst, Erleben, Leben. Die Person kann sich jedem Werte gegenüber ablehnend verhalten, damit ist die Möglichkeit zu jeder Art von Wert-Negativismus gegeben; was früher zurückgewiesen wurde, die Abhängigkeit der Werte von einer letzten willkürlichen Entscheidung, das scheint nun doch aus dem Wesen der Person, d. h. der zentralen Art von Wert-Zentrum zu folgen. Die Person verneint die Zentralität des Selbst, damit die Gebundenheit der Werte und Werthaltungen an die naturhafte oder geschichtliche Besonderheit des Zentrums, sie gibt die Werte zu beliebiger Wahl frei, vergleichgültigt sie, erlaubt, sich von ihnen abzuwenden. Diese der Person immanente Wert-Verneinung muß hervortreten; unter dem neuen Gesichtspunkt der Person wird der Wert-Negativismus wiederum wichtig (vgl. § 23). Erst wenn auch seine positive Bedeutung erkannt ist, ist er wirklich überwunden.

Zunächst ist die Frage genau zu stellen: nicht um Verneinung des Seins, sondern um Verneinung des Wertes handelt es sich, wobei zwei Möglichkeiten bestehen, Unwerthaltung und Vergleichgültigung. Allerdings wird häufig das vergleichgültigte oder unwertgehaltene Reale zugleich als „in Wahrheit" nicht existierend behauptet. Es ist eine Art Trost, daß das Wertwidrige oder Wertlose „eigentlich" gar nicht existiere, und es entspricht dem letzten Erkenntnisziel der Einheit, Wertvolles und Seiendes also auch Wertloses und Nicht-Seiendes gleichzusetzen. Aber die letzte Einheit darf nicht durch Absehen von den Unterschieden gewonnen werden, und Trost ist nicht Aufgabe der Wissenschaft. Ferner handelt es n i c h t um die M ö g l i c h k e i t, sich von bestimmten Werten abzuwenden, eine Möglichkeit, die mit der Person gegeben und mannigfach verwirklicht ist, sondern um das R e c h t dieser Abwendung. Daß der Wert-Negativismus nicht „bewiesen" werden kann, ist aus allem Vorangehenden deutlich. Aber wenn er nicht widerlegbar ist, wenn Ja und Nein gleiches Recht haben, dann ist in der letzten Frage der Wertwissenschaft nur eine willkürliche Entscheidung möglich, d. h. die Wertwissenschaft ist in ihrer Grundlage nicht wissenschaftlich. Da es sich um Letztes handelt, kann nicht durch Ableitung aus höheren Prinzipien entschieden werden, sondern nur durch Aufweisung. Diese aber muß so erfolgen, daß sie den

Digitized by Google

Negativismus widerlegt, d. h. der positive Wert muß in den negativistischen Behauptungen selbst aufgewiesen werden.

Die Person stellt alles, was zu ihr gehört, unter das Gericht ihres überselbstischen Pols. Tut sie das in voller Einheit mit sich selbst, so lebt sie in diesem Pol, sie ist die Richterin der Dinge, sie ist selbst überindividuelle Einsicht, ihr Selbst ist mit dieser eins: es ist Vernunft, und was nicht Vernunft ist, ist unter ihm. Um sich in dieser Einheit und Reinheit zu behaupten, muß sie sich frei machen von allem, was bloßes Erleben ist. Ihr Glück ist die Einheit von Selbst und Vernunft, sie kann gar nicht mehr anders, als der Vernunft folgen, es gibt für sie keinen Zwiespalt. Das ist das Ideal des stoischen Weisen[1]. Der alte strenge Stoiker ist überzeugt von der Erreichbarkeit dieses Ideals, wenn nur das Widerstrebende, die Lustgier des Erlebens, der Widerstand der Lebenstriebe überwunden sind. Alle Erlebens- und Lebenswerte sind an sich wertgleichgültig, sie werden wertwidrig, wenn von ihnen Trübung der personalen Freiheit ausgeht. Die Person bejaht hier ihre Personalität und entwertet von ihr aus alles andere. Aber diese negativistische Folgerung kann nicht aufrecht erhalten werden. Die Eudämonie des Stoikers, so sehr sie im Selbstgenuß der leeren Freiheit besteht, ist doch ihrer Natur nach Ganzheitswert des Selbst, nur für ein reales Selbst zu verwirklichen — das reale Selbst aber ist real als lebendig. Zwar bewährt der Stoiker seine Freiheit, indem er sich lieber selbst tötet, als daß er Unwürdiges tut oder duldet. Aber der Freitod ist auch ihm nur Zuflucht, nicht Zweck; und daß es überhaupt ein Übel gibt, das nur durch den Tod vermieden werden kann, ist schon ein dem Ideal widerstreitendes Zugeständnis. In der bloßen Negation ferner kann der Weise sich nicht bewähren, er soll seine „Tugend" betätigen — dann aber kann das, woran er sie betätigt, nicht das ganz Gleichgültige sein: der Freund, das Vaterland muß in sich Werte tragen. Die Kompromisse, zu denen seit Chrysippos die Stoa gezwungen wird, erweisen sich so als mehr denn bloße Trübungen oder Verderbnisse: sie kompromittieren den stoischen Negativismus selbst. Scheinbar nur ein geschichtliches Zusammentreffen ist es,

[1] Die historischen Anknüpfungen hier und im folgenden sollen über die Willkür bloßer Konstruktion hinausführen. Die Beispiele sind nach ihrer Prägnanz gewählt und in Richtung auf den Idealtypus zugespitzt.

Digitized by Google

daß die Stoa das vernunftgemäße Handeln zugleich als „natürlich" rechtfertigt, daß sie die Natur als vernünftiges Sinnganzes auffaßt und den Weisen in Einigkeit mit ihr sieht. Doch besteht in Wahrheit ein Zusammenhang: wenn die reale Person sich selbst werthält, dann auch ihre Realität, und damit die Wirklichkeit, die diese Realität trägt. Auch ist es richtig, daß nur eine Person, die die Zugehörigkeit ihres Selbst zu sich selbst vergleichgültigt, sich mit dem Ganzen gleichsetzen kann. Aber der Sinngehalt des Ganzen ist doch dem Sinngehalt von Selbst und Leben entnommen. Überall zeigt sich, daß der Stoiker implicite die Werte anerkennt, die er ausdrücklich entwertet; und das ist weder Zufall noch individuelle Schwäche, sondern mit seinem Standpunkt notwendig verbunden.

Aber wenn die Freiheit von allen Werten der unterpersonalen Stufe nicht mit Werthaltung der Realität der Person vereinbar ist, dann kann die Person sich auch noch von sich selbst als einem Gute abwenden, sich nicht mehr behaupten wollen, sondern nur noch auflösen. Kein Europäer hat diese radikalste Wert-Negation vollzogen, sie ist indisch. Der Buddhismus erscheint so in neuem Licht, es tritt die sich gegen sich selbst wendende personale Freiheit in ihm hervor.[1] Nur noch als Mittel der Selbstauflösung, Selbsterlösung ist die personale Erhebung über das Selbst wertvoll, sie ist bestimmt im großen Erlöschen zu verschwinden. Aber die entselbstete Person muß doch vor dem Erlöschen ihr Selbst jedem andern und ihr Leben jedem andern gleichstellen. Die Selbstvernichtung soll nicht die Aktivität der Person bejahen, darf also kein Freitod sein; wird aber das eigene Leben geschont, dann verdient auch alles fremde Leben Schonung. Das allgemeine Mitleid mit allem Leben muß zur Erhaltung, darf nicht zur mitleidigen Vernichtung des Lebens führen. Auf diesem Umwege ist trotz Alter, Krankheit und Tod das Leben als Gut anerkannt — und wenn das Lebendige einander gleichsteht, so darf der Vollendete nicht mehr mit der Selbst-Erlösung sich zufrieden geben. Das Zugeständnis des Mahajana-Buddhismus, daß der Boddhisatva, der zugunsten der allgemeinen Erlösung auf sein Erlöschen im „Nichts" verzichtet, höher steht als der Buddha, ist dann keine

[1] Diese personale Freiheit, das, was er den Protestantismus Buddhos nennt, aufgezeigt zu haben, ist ein Verdienst Leopold Ziegler s (Der ewige Buddho. 1922).

Digitized by Google

bloße Inkonsequenz. Da jedoch nun die Erlösung im Leben gesucht werden muß, treten soziale und ästhetische Werte, treten die Volksgötter in den Buddhismus ein.

Die Größe der Stoa und des Buddhismus liegt darin, daß sie die Endlichkeit, Begrenztheit aller unterpersonalen Werte vertreten, ihre Schwäche darin, daß sie diese Werte nicht anerkennen wollen. Da die elementaren Lebenswerte sich immer durchsetzen, besteht die Gefahr, daß in erster Linie die Werte leiden, die der Vollkommenheit, dem Edlen zugehören, daß damit die vitale Grundlage auch des Geistigen verloren geht. Die gleichmachende, das besondere Selbst vergleichgültigende Personalität erscheint als lebensfeindlich. Ist das erkannt, so wendet sich die Person nicht mehr gegen ihre Realität, sondern gegen ihre Personalität — das negierende Moment der Person greift sich selbst an. So läßt sich Nietzsches Kampf gegen Sokrates grundsätzlich verstehen.[1] Mit der Person wird zugleich deren überselbstischer Pol, die Vernunft, angefochten; gegen sie werden Trieb und Machtwille, die selbstischen Kräfte, erhoben. Es gibt dann keine an sich geltenden Werte, die Geltung der Werte beruht auf Willens-Satzung. In Nietzsche nimmt die Person Partei gegen sich selbst für das Unmittelbare, für das, was er „Leben" nennt. Dann aber hat er in sich, was er bekämpft — der Sokrates, der alles vor sein Denken zieht und dadurch die tragische Größe des lebendigen Griechentums zerstört, ist das Person-Bewußtsein Nietzsches. Das wird offenbar, wenn Nietzsche in seiner zweiten Periode die Partei des Sokrates nimmt, wenn er sich auf sein „intellektuelles Gewissen" besinnt, und es bleibt bestehen, auch wenn dieses Gewissen wieder Partei gegen sich selbst nimmt. Da Nietzsche nicht bloßes Leben sondern aufsteigendes Leben will, braucht er geltende Werte. Sein Versuch, diese durch bloße Quantität der Macht zu ersetzen, scheitert: das Leben, das er als absteigend wertnimmt, das der „Viel zu vielen" der „letzten Menschen" erweist sich als sehr zäh, als sich erhaltend. Sein „über" und „höher" kann nicht aus bloßem Leben stammen; der Lebenswille, den er preist,

[1] Kurt Hildebrandt: Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato (1922) betrachtet den Kampf von Nietzsches Persönlichkeit her, also unter einem anderen, in sich durchaus berechtigten Gesichtspunkt. Mir ist N. hier nur der größte Vertreter einer auch sonst verteidigten Werthaltung.

Digitized by Google

ist selbst schon personal, da er sich selbst richtet, sich selbst seine Stellung anweist. Nietzsches Recht liegt da, wo er den Negativismus gegen Selbst und Leben, gegen Wertunterschiede und Wert-Rangordnungen bekämpft — aber in diesem Kampfe setzt er voraus, was er zu negieren meint: das Recht der „vernünftigen" Person. Der Sinn seines Kampfes ist, die Negativität der Person gegen außerpersonale Werte zu überwinden.

Die negativistischen Haltungen der Person haben sich alle als ihr Gegenteil in sich tragend, als sich selbst aufhebend erwiesen. Die Entwertung der Personalität zugunsten außerpersönlicher Werte ist nur der Person möglich, schließt Personalität ein, die Entwertung der persönlichen Realität führt zur Gleichsetzung aller Realitäten, zum Lebenswert zurück, die stoische Beschränkung auf die reale Person zwingt dazu, diese Person doch wieder in eine Wert-Wirklichkeit hineinzustellen. Die Negation erweist sich als das, was sie ist, als Prinzip der Bewegung, die über alles Endliche auch hinausführt.

Nur weil die Person den eigenen wie den fremden Selbst-, Lebens- und Erlebenswerten immer auch gegenüber bleibt, ist es möglich, daß sie sie in denkbar größtem Umfange wertnimmt. Die volle In-Eins-Setzung mit e i n e m Wertzentrum setzt Feindschaft und Ungerechtigkeit gegen andere, da immer Leben gegen Leben, Selbst gegen Selbst steht. Nur Entfernung von dem Anerkannten erlaubt es, Stufen und Grade der Wertigkeit zu erkennen. Kein Gut, kein Zentrum verliert seinen Wert, aber die Notwendigkeit von Opfern, die aus den Bedingungen der Wertverwirklichung folgt, heischt Entscheidung zwischen Werten. Erst in der Ergetik können die hieraus entspringenden Probleme erörtert werden — aber diese Erörterung setzt die Erkenntnis der Wertverhältnisse voraus, die bei Erhebung unterpersonaler Werte auf personale Stufe entstehen.

82. Positive Dialektik der Person (die personalen Akte).

Personwerdung des Selbst ist Entselbstung, das Ja der Person geht durch ein Nein hindurch, die neue Einheit, die die Person sucht, ist Einheit des in sich Entzweiten. Die Entzweiung ist im

Digitized by Google

Selbst angelegt, sie tritt in der Person hervor. Es zeigt sich, daß Person zum Selbst sich analog verhält wie Erleben zum Leben. Leben ist sich herstellende Einheit, jedes Stadium des Lebens gewinnt Sinn im Ganzen. Aber dieser Sinn ist für das bloße Leben nicht da, weil nicht-erlebendes Leben nur Vorstufe des Wertzentrums ist. Das isolierte Erleben hat keine Einheit, es hebt sich als vereinzelt heraus aus dem Lebenslauf, ihm entspricht die Werthaltung der einzelnen Lust; gelangt es zur Herrschaft, so wird die Lust, die an sich die Lebenshöhe begleitet, für sich Ziel, das isolierte Lust-Suchen wendet sich gegen den Lebenszusammenhang. Entsprechend dient, solange das Selbst in sich bleibt, die Entfremdung einzelner Teile des Selbst nur der Selbsterhaltung: das zeitweilig Entfremdete wird betrachtet, um geschützt oder gefördert und dem Ganzen erhalten zu werden. Stellt sich dagegen das Ich außerhalb des ganzen Selbst, so verliert es seine selbstverständliche Mitte und die Eingeordnetheit alles Einzelnen im Ganzen: dem Ich wird das Selbst gleichgültig. Begreiflich, daß die Personwerdung als Krankheit des Selbst angesehen wurde wie die Lustsuche als Krankheit des Lebens. Aber die Heraushebung der Lust ist zugleich erste bewußte Werthaltung, durch sie erhebt sich die Vorstufe des Werts zum Wert selbst; ebenso wird die Wertschichtung, die im Selbst an sich besteht, erst durch die Personwerdung offenbar. Die Selbstverständlichkeit der selbstischen Werte muß gebrochen werden, wenn die geltenden Werte sich von den schlichten scheiden sollen. Aber Analogie ist nicht Gleichheit: zum Leben tritt das Erleben wie etwas Neues hinzu, aus dem Selbst entwickelt sich die Person. Das mag bloß Unterschied für unser Erkennen sein, da wir keine Brücke vom unbewußten Leben zum dumpfen Beginn des Erlebens schlagen können, während wir Selbste sind, die sich zu Personen entwickeln; jedenfalls darf die Wertwissenschaft den Unterschied nicht dadurch übertünchen, daß sie Mythen vom Entstehen des Bewußtseins aus dem Leben dichtet. Mindestens für unser Erkennen sind die beiden höheren Stufen enger verbunden; und daraus folgt, daß die Wiedervereinigung des Getrennten in der Person selbst möglich ist, während das im Erleben zerspaltene Leben sich erst im Selbst wieder zusammenfindet. Das unreflektierte Erleben erlebt die Vereinigung der einzelnen Erlebnisse zum Ganzen nicht; ihr Vereinigtsein ist

Digitized by Google

nur an sich da. Daher kann auch die theoretische Besinnung auf bloße Erlebnisse die Einheit nicht zu Gesicht bekommen, wie besonders deutlich Humes auf die einzelnen Erlebnisse beschränkte Analyse beweist, der das Selbst wie das Ich verborgen bleibt. Dagegen ist die im Selbst bewußte Einheit trotz der Negation für die Person sichtbar. Sie kann dadurch wiederhergestellt werden, daß das Unterpersonale nach der personalen Scheidung in das Bereich des Geltenden aufgenommen wird: das Selbst als berechtigt, obwohl nur begrenzt berechtigt, das Glück als „wahres" Glück, das Erleben als Verwirklichung aller Werte in Werthaltungen und Wertnahmen, als Zeugnis und Kontrolle des Lebens, das Leben als Grundlage aller Wertzentren und Werthaltungen.

Das Wertgebilde der früheren Stufe ist für die spätere zunächst Material, ist ihr relativ wertfremd — so dient dem isoliert Erlebenden das Leben als Lustquelle, so wird für das Selbst die Lust zum Zeichen der Selbsterhöhung. Aber das relativ Wertfremde hat zugleich Teil am Wertträger, ist werthaft wesentlicher Bestandteil des Guts. Dieser Grundsatz des Utraquismus erweist sich auf personaler Stufe als Prinzip der Bewegung: das Unter-Personale ist in die Sphäre des Geltens zu erheben, die Abhebung, Ablösung der Person von den unterpersonalen Werten ist in deren freie Aufnahme zu verwandeln. Die Bewegung ist nun in zwei Weisen durch Denken wiederzugeben: zuerst vom sittlichen Zentralwert her, dann so, daß die Gesamtheit der personalen Akte überschaut wird.

Der sittliche Zentralwert scheint zunächst dem Wert-Utraquismus zu widersprechen, weil er ausschließlich zur Einheitsform des personalen Aktes gehört. Wohl muß irgend ein dem Zentralwert fremder Inhalt der Einsicht und des Entschlusses da sein, aber seine Besonderheit scheint unwesentlich zu sein. Ja noch mehr: da die Person ihren Akt auf ihre eigene Form richten, da sie sich selbst als sittliche wollen kann, scheint auch für das Wollen der Person die Einheitsform als solche zum zentralen geltenden Gut zu werden. Doch ist die Verwechslung des allgemeinen sittlichen Zentralguts, des aus sittlicher Einsicht gefaßten Entschlusses, mit dem besonderen Falle, in dem der Inhalt der Einsicht und das Ziel des Entschlusses die eigene Sittlichkeit ist, leicht zu beseitigen. Sittliche Einsicht geht wie jede Einsicht grund-

Digitized by Google

sätzlich auf etwas von der Einsicht Verschiedenes, d. h. auf ein objektiv als gefordert erkanntes Ziel (z. B. auf das Wohl eines mir anvertrauten Menschen, auf die Erhaltung oder Herstellung eines Kunstwerkes, auf Staat, Nation usf.); nur in ganz besonderen Fällen, wenn ich etwa gegen unsittliche Lockungen mich behaupten soll oder wenn ich an meiner Selbsterziehung arbeite, kann die eigene Sittlichkeit Ziel des Handelns werden. Dann aber muß ich sie wie etwas Fremdes mir gegenüberstellen, muß fragen, wie ich auf mich einwirken kann, um die sittliche Einheit zu behaupten oder zu gewinnen. Gerade an der scheinbaren Ausnahme zeigt sich so die Allgemeinheit des Satzes, daß ein Gut stets etwas dem Wert Fremdes in sich enthält. Grundsätzlicher läßt sich das so ausdrücken: Zentralwert und Personalität gehören zum Selbst, oder besser, Person ist die Fähigkeit, sich selbst gemäß dem Zentralwert zu beurteilen und Personalität zu gewinnen. Person ist wesentlich Aufgabe, die vom Selbst her sich als gestellt erweist. Wohl kann man sagen, daß Person sich in personalen Akten realisiert; aber was sie im Akte erzeugt, ist doch die eigene aktuale Verwirklichung, nicht etwa das eigene Wesen, das als Aufgabe vorausgesetzt ist. Die Aufgabe *ist* gestellt — wenn man sagt: die Person stellt sich die Aufgabe, so muß man jeden Gedanken an Willkür der Person fernhalten. Besser wäre zu sagen: die Person ist wesentlich im Gestelltsein der Aufgabe. So ist es mehr als bloßes Wortspiel, wenn auf das „geben" im „aufgeben" hingewiesen wird: das *Auf-Gegebene* ist wesentlich auch *Auf-Gegebenes*. Es ist unmöglich die Person rein personal abzuleiten, sie zeigt sich vom Selbst her als aufgegeben.

Auf der personalen Stufe werden die Werte zuerst an den *Akten* sichtbar, aber an den Akten *als auf Gegenstände gerichteten*. Ist die Person als wesentlich positiv, als auf das ihr Gegenüberstehende gerichtet erkannt, so müssen sich die Werte nach der Art des Gerichtetseins besondern. Dabei wird der Wert des Gegenstandes durch den Akt, der Wert des Akts durch den intendierten Gegenstand sichtbar. *Plotin*[1] vergleicht das aus dem Einen ausgehende Viele mit dem aus der Sonne ausstrahlenden Licht, das aus ihr der bleibenden stets neu er-

[1] Enneade V, 1 cap. 6.

Digitized by Google

zeugt wird; das Vollkommene erzeugt stets etwas, das geringer ist als es selbst, obwohl das immer Vollkommene nur Ewiges erzeugt. Er geht von dem Absoluten aus, um die Fülle ewiger Formen und schließlich das Zeitliche zu verstehen; daher ist das Eine für ihn schöpferisch, das ewige Licht erzeugt aus sich Leuchten und Beleuchtetes zugleich. Das Bild des Lichtes, das Körper sichtbar macht, die vor der Beleuchtung da waren, versagt wie jedes Bild vor dem Einen, Unfaßbaren. Erst wenn vom Anschaulichen ausgegangen wird, gewinnt das Bild des Lichtes seine Bildkraft wieder. Diese symbolische Bedeutung jedenfalls hat Goethes Farbenlehre, mag sie auch physikalisch falsch sein. Erst wenn Dunkles dem Licht entgegentritt, entstehen die Farben; das Licht bedarf, um die Welt des Sichtbaren, des farbigen Abglanzes, in dem wir das Leben haben, zu erzeugen, dessen was nicht leuchtend ist, des dunklen Körpers. Mephistopheles, ein Teil der Finsternis, „die sich das Licht gebar", erkennt nur das Negative, dies aber vollkommen. Daß die Finsternis sich das Licht gebiert, ist mephistophelisch, nicht Goethisch gedacht, aber der Vers:

„Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön"

ist die Wahrheit, die in der mephistophelischen Negation steckt. Auf die Person angewandt bedeutet das Bild: die Dunkelheit des Selbst erst macht die Person in ihren Akten sichtbar; nur dadurch, daß das reine, leuchtende, überselbstische Zentrum zugleich mit dem Selbst verbunden ist, entstehen die mannigfachen Akte der Person, die Farben des Lichtes, in denen die Gegenstände glänzen.

Die Person entsteht aus dem Selbst, dessen Zentralität sie negiert, die Akte der Person sind entselbstete Akte des Selbst; ihre Arten entsprechen den Arten der Selbst-Akte. Die Aktualität des Selbst umgreift, wie gezeigt wurde (§ 76), Aktivität und Kontemplation. Beide sind, von der Person her, dem Fremden zugewandt; denn auch was zum Selbst gehört, wird von der Person dem Fremden gleichgestellt. Das Fremde kann dabei als solches oder als personal geformtes intendiert sein; diesem Gegensatze entspricht der der Gefolgewerte: Fülle und Einheit. Aus der Kreuzung dieses Gegensatzes mit dem von Aktivität und Kontemplation ergibt sich die folgende Tabelle der personalen Grundakte:

Digitized by Google

	Zugewandt der:	Fülle	Einheit
Art der Aktualität	aktiv	aneignen	formen
	kontemplativ	betrachten	denken

Da die Einheit der Fülle, die Fülle der Einheit bedarf, so muß aktives wie kontemplatives Verhalten beides verbinden. In dieser Synthese oder besser in diesen synthetischen Akten kann jeweils das Moment der Fülle oder das der Einheit herrschen. Die Fülle herrscht, wenn der Gegenstand leitet; die Einheit herrscht, wenn die Personalität leitet. Endlich gibt es eine Synthese von Aktivität und Kontemplation: die Person schafft sich das ihr angemessene Bild, sie stellt dar. Da so der Gegensatz von aktivem und kontemplativem Verhalten nicht mehr einfach besteht, so werden dafür besser die Ausdrücke „erkennen" und „handeln" eingesetzt, denen sich „darstellen" anreiht. Es ergibt sich dann folgende Tabelle der synthetischen personalen Akte:

	Herrschaft des Akts (Einheit)	Herrschaft des Gegenstandes (Fülle)
handeln	Verwirklichung	Liebestat
erkennen	beherrschend	verstehend
darstellen	aufbauen	nachbilden

Die Bedeutung dieser Tabellen wird sich weiterhin zeigen. Hier werde nur vorläufig darauf hingewiesen, daß auch die zusammengehörigen Synthesen je eine bipolare Dialektik bilden. In allen diesen Akten weist die Person über sich hinaus — aber sie will doch in ihnen allen auch sich selbst — und diese Seite der Sache ist nun zu betrachten.

83. Persönlichkeit und Individualität.

Person ist zunächst als Akt sichtbar: sie ist wesentlich Personwerden. Aber diese Vereinzelung des personalen Aktes entspricht

Digitized by Google

der Sache nicht: Person ist nicht nur Entselbstung, sondern zugleich höhere Stufe des Selbst. Der Sprachgebrauch, der überall das Dauernde vor dem Geschehen, den Gegenstand vor dem Akt bevorzugt, meint mit Person den individuellen Menschen, sofern er als einheitlich, dauernd sich verpflichten und verantwortlich gemacht werden kann. Für das Recht ist der Mensch „Person" als Träger von Berechtigungen und Verbindlichkeiten, er ist mündige Person, wenn er sich rechtsgültig verpflichten darf, d. h. wenn seinen Handlungen Dauerwirkung zugestanden wird. Die Ausdehnung des Begriffs „Person" auf Verbände aller Art („juristische Personen") entspricht der Loslösung des personalen Ich vom Selbst: wer eine „juristische Person" vertritt, setzt sein handelndes Ich dem dauernden (ihn vielleicht überdauernden) Verband oder der Anstalt, Stiftung usf. gleich. So weit der Persoubegriff der Wertwissenschaft von dem der Jurisprudenz abweicht, es besteht doch eine Analogie, die die Erkenntnis fördert. Das Recht braucht einen greifbaren Vertreter für jeden Anspruch, die Wertwissenschaft muß das immer Werdende als sich in einem Dauernden vollziehend denken. Für das Recht ist die Person immer da, wenn sie auch in der Wirklichkeit wechselt, für die Wertwissenschaft ist sie angelegt im Selbst. Dann aber muß die allgemeine Eigenschaft, personaler Akte fähig zu sein, die P e r s o n a l i t ä t, unterschieden werden von der Einheit des persongewordenen Selbst, die (in Anlehnung an einen verbreiteten Sprachgebrauch) P e r s ö n l i c h k e i t heiße. Persönlichkeit ist streng genommen immer „Idee", in Aufgabenstellung erkennbar; aber das Wort kann auch läßlicher für einen mehr oder minder hohen Grad der Annäherung an die Idee gebraucht werden. Es ist nun das Selbst in der werdenden Persönlichkeit, zuerst nach seinen allgemeinen Eigenschaften, dann nach seiner Individualität zu betrachten.

Persönlichkeit ist vom Werte her gebildeter Begriff des Gesamtgutes der personalen Stufe. Vom Werte, nicht vom Gliede der Hauptklasse her ist der Begriff zu bilden; denn der personale Zentralwert ist, wie gezeigt wurde, gebietbildend, nicht gebieteigen. — Um den sittlichen Zentralwert soll sich die Persönlichkeit als Ganzes aufbauen; die Einheit von Entschluß und Einsicht, der „gute Wille", zunächst im einzelnen Akte erfüllt, soll zum Wesen des Ganzen werden, das g a n z e S e l b s t soll

Digitized by Google

sittliche Person werden — das ist die Formel des Gesamtguts.

Als zugehörig zur Persönlichkeit gewinnen die personalen Akte, Entschlüsse und Handlungen neue Werte. Der zentrale sittliche Wert ist nicht abstufbar, die Einheit von Entschluß und Einsicht kann nur dasein oder fehlen. Bezieht man dagegen die Tat auf das Ganze der werdenden Persönlichkeit, so bekundet sie um so mehr Kraft des sittlichen Willens, je stärker der Widerstand selbstischer Neigungen ist. Nicht die Sittlichkeit der einzelnen Tat, wohl aber die in ihr zur Erscheinung kommende Anstrengung wird an Widerstand und Opfer gemessen. Dieser Wert heiße Überwindung, der entsprechende Unwert bei widersittlicher Entscheidung, der der Größe der Versuchung umgekehrt proportional ist, heiße Schlaffheit. Wert und Unwert sind abstufbar; die ganze Wertrichtung fällt weg, wenn der Widerstand schwindet, der Wert ist also, auf die sittlich relevanten Handlungen als Hauptklasse bezogen, trichotom. Da der sittliche Entschluß aus sittlicher Einsicht erfolgt, hat er auch die Tendenz, Folgsamkeit gegen die Einsicht allgemein zu stärken; er erhöht das Niveau der Person, und zwar im allgemeinen um so mehr, je größer der Überwindungswert ist; umgekehrt erniedert jeder widersittliche Entschluß das Niveau nach Maßgabe des zugehörigen Schlaffheitsunwertes. So ergeben sich neue kausative Werte; sie fallen mit Überwindung und Schlaffheit nicht zusammen, sondern kommen zu ihnen wegen der Folgen für das Gesamtgut hinzu.

Die erreichte Höhe der Persönlichkeit zeigt sich in der Kraft des einsichtigen Entschlusses, Widerstände zu überwinden. Je höher die Persönlichkeit steht, um so selbstverständlicher tut sie das Rechte, um so geringer ist also durchschnittlich der Überwindungswert ihrer Handlungen. Zwei gleiche Entscheidungen verschiedener Personen lassen sich allerdings nicht wirklich aneinander messen, da die natürliche Bestimmungskraft der gleichen Motive bei verschiedenen Menschen, ja auch in verschiedenen Zuständen desselben Menschen sehr wechselt; aber im allgemeinen läßt sich erkennen, ob ein Mensch die widersittlichen Motive leicht oder schwer überwindet. Dieser Wert gehört nicht mehr der einzelnen Handlung als solcher sondern der Persönlichkeit zu — er heiße Seinsgüte im Unterschied vom sitt-

Digitized by Google

lichen Zentralwert, der der Güte der Handlung entspricht. Erkennbar wird die Seinsgüte an der Leichtigkeit der sittlichen Handlung, durch die die Handlung zwar keinen neuen Eigenwert, wohl aber ein Anzeigewert auf die Person hin erhält, der sie entstammt. Dieser Anzeigewert ist — sonst gleiche Umstände angenommen — zum Überwindungswert reziprok. Für den Beschauer äußern sich Handlungen in Bewegungen; Schiller, der in seiner berühmten Ergänzung (nicht eigentlich: Kritik) der Kantischen Ethik den Unterschied von Seins- und Handlungswert erkannte, hat daher in der Anmut der Bewegungen ein Symbol der Seinsgüte gefunden.

Die vollendete Persönlichkeit als Idee ist jedem einzelnen aufgegeben; ihr Schema, nicht aber ihre konkrete Gestalt ist allgemein. Sittliche Einsicht umfaßt auch Einsicht in das, was am Selbst zur Persönlichkeit zu erheben ist, das Selbst aber ist für jeden Menschen nicht nur numerisch ein besonderes, sondern auch inhaltlich. Die numerische Besonderheit, die Einzelheit jedes Individuums hat zur Folge, daß jeder nur für sich sittlich handeln kann, daß seine eigene Einsicht sein Richter ist; die inhaltliche Besonderheit, die Individualität dagegen, daß das „Bild des, der er werden soll" auch inhaltlich verschieden ist. Die Besonderheit des Individuums ist für sich genommen so wertgleichgültig wie die Allgemeinheit dessen, was allen Exemplaren der Gattung Mensch zugehört; aber sie stellt, vom sittlichen Zentralwert, von der Personalität her gesehen, jedem die besondere Aufgabe, in seiner Art Persönlichkeit zu werden. Die Disposition und der Trieb zu besonderen Tätigkeiten, die Empfänglichkeit für bestimmte Werte wird von der Persönlichkeit her gesehen zur Anlage, die ausgebildet werden soll. Zur Individualität eines Selbst gehört aber nicht nur das, was ihm an Dispositionen mitgegeben ist, sondern auch die Stellung, in der er sich zu seiner Umwelt findet, und die Beziehungen, in die er zu anderen Menschen, Gemeinschaften, Sachen kommt — nicht nur seine Anlage, sondern auch seine Lage. Anlage und Lage stehen wie Lebewesen und Umwelt in engster Beziehung zueinander: von der Anlage hängt ja bereits ab, was überhaupt zur Umwelt gehört, und umgekehrt wird die Anlage, die für sich nur unbestimmte Disposition ist, durch die Lage erst in besonderer

Digitized by Google

Art ausgebildet[1]. Von Anlage und Lage zugleich geht an den Menschen der Ruf der sittlichen Einsicht, Bestimmtes zu tun, sich in bestimmter Art zu bilden. So kann man einen umfassenden Begriff des Berufs gewinnen, der freilich mit dem Erwerbsberuf nicht verwechselt werden kann. Zum Beruf eines Menschen kann seine besondere Fähigkeit, anderen und sich festliche Stunden zu bereiten, so gut gehören wie der Anspruch eines Verunglückten, von ihm als dem gerade Nächsten gerettet zu werden. Für die Ausbildung zur besonderen Persönlichkeit wird die Anlage überwiegend wichtig. Ihr gemäß wird jedes Individuum zu den verschiedenen personalen Grundakten und synthetischen personalen Akten verschieden begabt sein, sie werden in jedem verschiedenes Maß und verschiedene Verbindung fordern.

Aber indem sich so eine besondere persönliche Gestalt ausbildet, wird die Persönlichkeit sich selbst nicht genügen; sie ist allenfalls ein Ganzes, nicht das Ganze. Der überpersönliche Kern, um den sich das Selbst zur Persönlichkeit gestaltet, ist vom Selbst her besondert; in dieser Besonderung jedoch hat er überpersönlichen Sinn nur als Teil. Sofern er ideales Ziel ist, weiß ihn die Person als Teil eines umfassenden idealen Ganzen, das als Geist ausgezeichnet wurde; sofern die individuelle Persönlichkeit real ist, gehört sie als Glied der Gemeinschaft an. Die Person führt nicht nur — wie das Selbst — über sich hinaus, sondern sie erkennt von sich aus die Umrisse der späteren Stufen.

84. Die Person mit anderen Personen.

Von der Person her erscheint die Gemeinschaft zunächst als Verbundenheit mit bestimmten oder beliebigen anderen Personen oder mit anderen Selbsten, die Person werden können. Diese Verbundenheit ist vorerst abstrakt von der einzelnen Person her zu betrachten; so ergibt sich ein Übergang von der Person zur Gemeinschaft, der ideell, keineswegs genetisch zu verstehen und auch ideell nicht der einzige Übergang ist.

Indem das Selbst sich seinem überselbstischen Pol gegenüberstellt, setzt es sich mit jedem anderen Selbst gleich. Infolge der

[1] Vgl. dazu William Stern: Studien zur Personwissenschaft. Erster Teil. Personalistik als Wissenschaft (1930) bes. S. 90 f., 108 f.

Digitized by Google

Entfremdung meines eigenen Selbst behandle ich den Unterschied zwischen dem zu mir und dem nicht zu mir Gehörigen als nichtig; soweit ich mich dann als Person zu meinem eigenen Selbst positiv verhalte, sehe ich mich verbunden, dies Verhalten grundsätzlich auf alle anderen auszudehnen. Auch vom sittlichen Zentralwert und seinen Gefolgewerten her wird das deutlich: der Wert des guten Willens ist ganz unabhängig davon, welche Person ihn verwirklicht; alle Personen stehen vor diesem Werte gleich. Daraus folgt, daß jedes der Personalität fähige Wesen fundierenden Wert für den Zentralwert besitzt. Zwar gerade in der besonderen Aufgabe, mich selbst zur Persönlichkeit zu bilden, zeigt sich, daß die Zugehörigkeit meines Selbst zu mir auch für die Person Bedeutung hat, aber ich muß nun die gleiche Bedeutung des fremden Selbst für seine Person anerkennen. In der Kälte der Entselbstung, der Entfremdung von dem eigenen Selbst stelle ich mich dem anderen, in der — immer noch kühlen — Anerkennung des eigenen Selbst als Fundament meines Personwerdens stelle ich den anderen mir gleich. Ich werde, sofern ich Person bin, dem anderen gerecht und darf nun auch mir selbst mit gutem Gewissen gerecht werden. G e r e c h t i g k e i t gründet in einem kontemplativen Verhalten, in der gleichstellenden Betrachtung meines und des fremden Selbst, sie ist zunächst Urteil, d. h. theoretisch. Aber der Sinn dieses theoretischen Verhaltens ist praktisch: Beeinflussung zunächst meines Handelns, dann des Handelns allgemein so, daß die Ansprüche jeder Person nach ihrem Recht berücksichtigt werden. Der Wert „gerecht" bezieht sich auf Urteile über den Anspruch von Personen und sekundär auf Handlungen, sofern in ihnen solche Urteile mitgesetzt sind. Das mit diesem Werte Geforderte ist zunächst negativ: die Nähe oder Ferne der Person an das beurteilende Selbst, überhaupt alle Verhältnisse, die dem Anspruch fremd sind, sollen bei der Beurteilung nicht berücksichtigt werden. Worauf der Anspruch sich gründet und welcher Art er ist, läßt sich aus dieser allgemeinen Forderung nicht ableiten — vielmehr ist ein Anspruch jedesmal vorausgesetzt, wenn überhaupt die Frage der Gerechtigkeit sich stellt. Daher ist z. B. aus der Gerechtigkeit allein heraus nicht zu bestimmen, ob bei Verteilung von Gütern irgend einer Art die Leistung, das Bedürfnis oder strenge Gleichheit entscheiden soll. Nur: welcher Maßstab auch

Digitized by Google

gelte, er soll „ohne Ansehen der Person" angewandt werden. d. h. ohne Ansehen aller der Eigenschaften oder Beziehungen der Person, die nichts mit dem Maßstab zu tun haben.

Der Anspruch der Gerechtigkeit richtet sich zunächst an die eigene Person, erst indirekt darf ich dann auch von andern Gerechtigkeit für mich verlangen. Dabei muß berücksichtigt werden, daß der sittliche Zentralwert einer Handlung, daß von den Gefolgewerten zumindest der Überwindungswert nie sicher und direkt bei einer fremden Person erkannt werden kann. Daher hat die andere Person gegen mich den Anspruch, daß diese Unerkennbarkeit berücksichtigt wird — und so ist in bezug auf die zentrale Sittlichkeit das „richtet nicht" ein Anspruch der Gerechtigkeit. Daß es außerdem eine Mahnung ist, die eigene Schwäche nicht zu vergessen, also sich nicht „selbstgerecht" über die anderen zu stellen, gibt dem Wort seinen vollen Ernst, gehört aber nicht in diesen Zusammenhang. Bei der Anwendung von Normen, die das äußere Verhalten betreffen, hat das „richtet nicht" keine Geltung. Auch die Inhalte sittlicher Erkenntnis können und sollen gerichtet werden. Sittliche Inhalte ergeben sich aus der Einsicht in die Gesamtheit der Werte. Diese Einsicht kann zureichend oder unzureichend, umfassend oder eng sein — sie unterliegt, wie jede Einsicht, ihrem Inhalte nach dem Richterspruch des Erkennens. Aber wie weit diese Einsicht bei einem bestimmten Menschen in einem bestimmten Falle vorhanden war, ob er einem sachlich falschen aber aufrichtig für wahr gehaltenen Rufe folgte, ob vielleicht sogar Werte und Forderungen, die dem Richtenden unerkennbar sind, sich in ihm gemeldet haben, das bleibt streng genommen unerkennbar — nur an Vermutungen kann sich der Urteilende halten, und die reichen für das Richten nicht aus. Äußere Normen des Richtens, die an bestimmtes Handeln bestimmte Folgen knüpfen, mögen es Normen des Rechts oder der Sitte sein, bestehen im Namen einer Gemeinschaft; der Urteilende vertritt mit ihnen die Gemeinschaft, und er urteilt gerecht, wenn er rein aus dem Sinn der Gemeinschaftsnorm heraus urteilt.

Gerechtigkeit im formalen Sinn gehört zur Personalität überhaupt, sie ist auch vorhanden, wenn die Person sich von ihrem eigenen Leben und Selbst völlig abkehrt und andere zu derselben Abkehr führen will. Die positive Einstellung der Person dagegen

Digitized by Google

fordert auch anderen gegenüber die gleiche Positivität. Reichtum persönlichen Lebens ist nun als geltender Wert anerkannt, gleichviel, welchen Zentren er zugehört. Aus der positiven Entscheidung der Person folgt also der Wert alles persönlichen Reichtums, und als dessen Fundament der Wert jeder Anlage eines Selbst, jeder Lebensfülle. Die allgemeine positive Gesinnung gegenüber allen Personen, ja allem Lebendigen, die sich im Betrachten wie im Handeln bekundet, heiße W o h l w o l l e n.[1] Wie alles nur Personale, so ist auch Wohlwollen allgemein; die Kühle der personalen Entfremdung ist noch nicht ganz gewichen. Wohl gehört zu den synthetischen Akten der Person die Liebestat — aber in jeder Liebe wird die Besonderung der Person zugleich überschritten, die Person erkennt sich selbst als in einem Verbande mit anderen stehend, der nicht aus dem Willen der Person als solcher stammt.

Die Abhängigkeit der Person von einer Gemeinschaft, die mehr bedeutet als bloße Anerkennung fremder Personen in formaler Gerechtigkeit, mehr auch als Wohlwollen, läßt sich allgemein erkennen. Reichtum und Fülle gewinnt die Person, wenn sie ihr Selbst erweitert, das aber kann sie nur durch Aufnahme fremder Inhalte in das eigene Selbst. Ja schon damit das Ich sich als ein Selbst erfassen kann, als von anderen verschieden und doch ihnen als Ich gleich, bedarf es einer Gemeinschaft, die nicht in Beziehungen von Selbst zu Selbst, von Person zu Person aufgeht; denn solche Beziehungen, und damit „Selbst" und „Person", setzen Mittel der Verständigung voraus, „S p r a c h e" im weitesten Sinne des Worts. Sprache aber (auch schon Gebärdensprache, schon die tierischen Vorstufen der Sprache) gehört zur Gemeinschaft. Sprache ist „Mittel" der Verständigung, aber sie ist ein „Mittel" ganz eigener Art — kein Werkzeug oder Inbegriff von Werkzeugen, sondern ein „M e d i u m" — ein Vermittelndes, das in der Mitte doch für sich lebt, das die Schwingungen nicht nur weiterleitet, sondern sie als selbständige Bewegungen in sich schließt, das die Begrenztheit personalen Lebens überdauert und die Spuren des erloschenen personalen Lebens in

[1] Dabei ist jeder Gedanke an ein Hinabsehen des Wohlwollenden auf den Gegenstand des Wohlwollens durchaus fern zu halten. Daß „Wohlwollen" vielfach diese Nebenbedeutung angenommen hat, macht das Wort nicht ganz passend für das Gemeinte; doch steht kein besserer Ausdruck zur Verfügung.

Digitized by Google

seiner Dauer aufbewahrt. Wie das Leben nicht vollständig erfaßt werden konnte von dem einzelnen Lebewesen als Wertzentrum her, vielmehr der Lebenszusammenhang hinzugenommen werden mußte, so finden sich auch die für sich selbst individualisierten Selbst in eine Gemeinschaft eingegliedert. Die Personwerdung des Selbst ist genetisch durch die Gemeinschaft vermittelt — wie die Gemeinschaftsform der Sprache, so stellt sich die Gemeinschaft selbst als ein „Medium" dar. Das Selbst findet sich als Glied einer Gemeinschaft; zu dem Selbst des zum Selbstbewußtsein erwachenden Menschen gehört es, daß es Kind dieser Familie ist, daß es dieser Sprachgemeinschaft, diesem Staate usf. angehört. Die Ansprüche der Gemeinschaften an sein Selbst bilden den frühesten Inhalt für den überselbstischen Pol — aber die Gemeinschaft gehört doch zum Selbst, sie ist das Überselbstische im Selbst, nicht nur gegenüber dem Selbst. Sie kann so eng mit dem Selbst verbunden sein, weil sie wie das Selbst individuell besondert ist. Der Einzelne gehört nicht zu Familie, Staat, Volk überhaupt, sondern zu einer bestimmten Familie, einem bestimmten Staate und Volke, und zwar in bestimmter Art, etwa als ältester Sohn, als Beamter, als Grenzlandbewohner usf. Jede individuelle Gemeinschaft hat etwas „Selbstisches" in dem Sinne, daß sie für sich Wertzentrum und Wertträger zugleich ist, in entschiedener Abschließung gegen alle anderen ihresgleichen. Diese ihre Einmaligkeit, verbunden mit ihrer Dauer und ihrer Sprache als einem Medium dauernder Mitteilung macht die Gemeinschaften zu geschichtlichen Wesen. Durch die Gemeinschaft wird auch das Selbst und die Person geschichtlich.

Da die Gemeinschaft zum Selbst gehört, ist das ganz in der Gemeinschaft lebende Selbst noch nicht Person; das personale Selbst muß sich auch der Gemeinschaft, zu der es gehört, gegenüberstellen wie allem anderen. Aber diese Gegenüberstellung soll nicht Vergleichgültigung, auch nicht Abwendung oder Verneinung sein, die ganze Wertfülle soll überselbstisch aufgenommen werden. Damit dies möglich sei, ist eine Wertsphäre nötig, deren Zentrum anderer Art ist als das der Gemeinschaft. Die Person tritt auch noch der Gemeinschaft, zu der sie gehört, beurteilend gegenüber — nicht sofern sie dieses besondere Selbst, sondern sofern sie überselbstisch ist. Aber nicht diese Freiheit

Digitized by Google

zur Negation ist das Wesentliche, sondern die Bewahrung des Wertvollen unabhängig von der besonderen Gemeinschaft. Die Einheit, die allen Gehalt in sich aufnimmt, eine ideale Einheit, ist das, was als „Geist" bezeichnet werden soll. Auch der „Geist" ist entstanden als „Geist der Gemeinschaft", aber er läßt sich rein d. h. von der Gemeinschaft losgelöst denken. Seinem Werden und Dasein nach ist er geschichtlich, seiner Idee nach übergeschichtlich, weil überzeitlich. Diese Sätze stehen hier nur als Postulate: damit der überselbstische Pol der Person als werthaltiger, als gehalterfüllter gedacht werden kann, muß der Geist mit den genannten Eigenschaften vorausgesetzt werden. Die in diesen Ansätzen enthaltene Dialektik zu entwickeln, die noch leeren Begriffe und Formeln zu füllen, ist weiterhin Aufgabe.

Fünftes Kapitel.

Gemeinschaft.

85. Betrachtungsweisen der Gemeinschaft.

Gemeinschaft geht genetisch der Person und dem Selbst voraus, ja Selbst und Person können sich nur in der Gemeinschaft ausbilden. Da der Mensch ein Herdentier ist, reicht für ihn Gemeinschaft in die Stufe des Lebens zurück, die Vorform der Symbiose existiert für ihn. Die Symbiose ist den Symbionten werthaft übergeordnet; nur solange und soweit diese Überordnung aufrecht bleibt, ist das Ganze gesund.

Gemeinschaft besteht für die Person als Tatsache, sie fordert daher eine seinswissenschaftliche Behandlung. Diese kann entweder auf Gemeinschaft, ihre Arten und Gesetze allgemein oder auf bestimmte geschichtliche Gemeinschaften in ihrer einmaligen Wirklichkeit gerichtet sein. Von der zweiten, historischen Betrachtungsart kann hier, wo es sich um die allgemeinen Gemeinschaftswerte handelt, abgesehen werden. Die allgemeinbegriffliche Wissenschaft von der Gemeinschaft kann diese in zwei verschiedenen Seinsweisen aufnehmen gemäß der doppelten Art, in der sie dem einzelnen erkennbar wird. Sie steht vor ihm als ein Ganzes, das seine eigene Struktur hat, in dem Führer und Geführte, in dem Teile, die selbst Gemein-

Digitized by Google

schaften sind, unterschieden werden können. Dieses Ganze erhält und mehrt sich, verteidigt sich und greift an, schließt sich ab und öffnet sich, hat Funktionen, die den organischen einigermaßen analog sind, entsteht und vergeht, wie denn der Organismus als Symbiose von Zellen, d. h. als Vorform der Gemeinschaft angesehen werden kann. Die Wissenschaft von diesen Formen, Funktionen und den Gesetzen, unter denen sie stehen, ist die Soziologie, soweit sie allgemein und seinswissenschaftlich ist. Aber zugleich erkennt der Einzelne alle seine Erlebnisse als von der Gemeinschaft mitbestimmt; seine Art wahrzunehmen und vorzustellen ist durch die Sprache geformt, seine Gewohnheit durch die Sitte beeinflußt, sein Lieben und Hassen folgt oder widerstrebt den in der Gemeinschaft herrschenden Normen und ist in beiden Fällen an ihr orientiert. Das Seelenleben des Einzelnen darf also nicht ausschließlich für sich betrachtet werden, sondern außerdem so, wie es durch die Gemeinschaften beeinflußt wird. Diese Bestimmtheit des Einzelnen durch die Gemeinschaft ist Gegenstand der Sozialpsychologie. Da alle Gemeinschaft in Einzelnen wirkt und lebt, sind sozialpsychologische Einsichten für die Soziologie wichtig, beide Seinswissenschaften sind eng miteinander verbunden.

Grundsätzliche Verschiedenheit wissenschaftlicher Betrachtungsweisen bedeutet nicht deren gegenseitige Unabhängigkeit. Soziologie und Sozialpsychologie haben keine Werturteile über Gemeinschaften zu fällen, aber sie können den Begriff „Gemeinschaft" gar nicht bilden, ohne das Verhältnis individueller und sozialer Wertzentren zueinander einzubeziehen. Sogar wenn der einzelne Organismus als Symbiose aufgefaßt wird, heißt das, daß die Zellen als Lebewesen für sich und als Teile des einen übergeordneten Lebewesens zugleich angesehen werden müssen, daß also zwei Arten von Vorformen des Wertzentrums in ein Verhältnis der werthaften, nicht logischen Über- und Unterordnung treten. Es wird sich weiterhin zeigen, daß die Arten der sozialen Verbindung sich voneinander durch die Art des werthaften Verhältnisses der Wertzentren unterscheiden. Umgekehrt wird ins Wertsystem Gemeinschaft als Stufe aufgenommen, d. h. hier tritt die Tatsache der Verbundenheit der einzelnen Selbste und Personen, der ihnen gegenüber selbständigen und übergeordneten Gesamtheit in das Wertgebiet ein.

Digitized by Google

Die Gemeinschaftswerte sind zunächst gebieteigen, wie die Lebens- und Selbstwerte; in gebieteigenen Werten bekundet sich aber die Angewiesenheit des Wertreichs auf Seiendes. Damit ist allerdings Wertwissenschaft nur von dem Tatbestand abhängig, der in Soziologie und Sozialpsychologie seinswissenschaftlich bearbeitet wird, nicht von diesen Wissenschaften als solchen. Aber der Tatbestand wird doch von der ihm zugehörigen Seinswissenschaft erst begrifflich geformt und in seiner ganzen Mannigfaltigkeit aufgewiesen. Daher werden soziologische und sozialpsychologische Erkenntnisse für die Wertwissenschaft wichtig. Es ist für diesen Sachverhalt unwesentlich, wie weit es möglich ist, die nötigen Erkenntnisse ausgebildeten Seinswissenschaften zu entnehmen, wie weit etwa der Wertwissenschaft treibende Forscher sie erst für sich selbst ausbilden muß; denn die soziologische und die sozialpsychologische Struktur der betreffenden Gedankengänge bleibt auch im zweiten Falle bestehen.

86. Die Arten der Societas.

Gemeinschaft wurde als eigenes, dem Selbst und der Person übergeordnetes Wertzentrum bestimmt; aber nicht alle menschlichen Verbindungen lassen sich unter diesen Begriff bringen. In Handel und Wandel tauschen wir Waren und Dienste gegen Geld aus, ohne daß das Handeln jedes einzelnen mehr intendiert als den eigenen Vorteil; wer einem Fremden hilft, hat nur diesen, nicht ein übergeordnetes Zentrum im Auge. Auch dauernde Vereinigungen bilden sich oder werden gebildet, um bestimmten Interessen des einzelnen zu dienen; bei Vereinen, Handelsgesellschaften usf. ist das die Regel. Wir bedürfen eines Wortes, das alle Verbindungen zwischen Selbsten und Personen umfaßt, neutral dagegen, ob die Gesamtheit selbständiges Wertzentrum ist oder nicht. Da „Gesellschaft" im Gegensatz gegen Gemeinschaft gebraucht wird, „Gesamtheit" auch Aggregate von gänzlich unverbundenen Einzelnen umfaßt (die Gesamtheit aller in einem Jahre Geborenen z. B.), steht kein deutsches Wort zur Verfügung; deshalb werde „S o c i e t a s" als allgemeine Bezeichnung für alle Verbindungen zwischen Menschen benutzt. Das entspricht auch dem Umfang, den man dem Gegenstand der Soziologie vielfach gibt.

Digitized by Google

Die wertwissenschaftlich wesentlichen Haupt-Arten der Societas sind nicht von den materialen Werten her zu gewinnen; denn dieselbe Societas kann der Verwirklichung sehr verschiedener Werte dienen und nach ganz verschiedenen Werten beurteilt werden. Vielmehr muß gefragt werden, wie die Societas formal zu leitenden Werten überhaupt sich verhält, ob sie eigenes, eigenwertiges Wertzentrum ist oder nur den Werten anderer Wertzentren dient. Im ersten Falle nennen wir sie Gemeinschaft, im zweiten Gesellschaft. Die zumal seit Tönnies vielberufene Unterscheidung wird durch diese Begriffsabgrenzung von der Genese ganz unabhängig: ob Gemeinschaft immer der Gesellschaft vorausgeht, oder ob Gemeinschaften auch aus Gesellschaften entstehen, kann erst entschieden werden, wenn ein Begriff von Gemeinschaft und Gesellschaft gebildet ist. Gesellschaft ist immer auf Werte gerichtet, die vor der Gesellung vorausgehen. Welcher Art diese Werte sind, bleibt unbestimmt: ein Wohltätigkeitsverein, eine Verbindung zu wissenschaftlicher Forschung ist ebenso „Gesellschaft" wie eine rein wirtschaftliche Vereinigung. Einen wesentlichen Unterschied unter den Gesellschaften macht es, ob jeder Gesellschafter nur sein eigenes Interesse berücksichtigt, oder ob er grundsätzlich das der anderen Gesellschafter als gleichberechtigt anerkennt. Im ersten Falle handelt es sich um selbstische, im zweiten um personale Gesellschaften; denn das Wesen der Person besteht darin, daß sie sich anderen Personen gleichsetzt.

Die in einer Gemeinschaft Verbundenen kann man mit einem bildlichen Ausdruck „Glieder" nennen, da sie zugleich dem Ganzen eingeordnet und von dessen Leben durchdrungen sind. Der Organismus wird in dieser Analogie als Symbiose der Organe aufgefaßt, aber die Vergleichung der Gemeinschaft mit einer solchen Symbiose darf nicht als Gleichsetzung mißdeutet werden; denn die Verbundenen sind jedenfalls Selbste, d. h. für sich selbst Wertzentren, sie können auch Personen sein, d. h. fähig, das zu ihrem Selbst Gehörige sich gegenüberzustellen. Diese Freiheit können sie auch an der Gemeinschaft bewähren, zu der sie und die zu ihnen gehört. Ist das der Fall, so ist die Gemeinschaft personal oder frei, ist es nicht der Fall, so ist sie unterpersonal oder gebunden. Die Möglichkeit freier Gemeinschaften ist geleugnet worden; man hat

Digitized by Google

behauptet, daß Person und Gesellschaft notwendig und ausschließend zusammengehören, daß Gemeinschaft gebunden sein muß. Aber wie die Person sich zu ihrem eigenen Selbst, soweit es nur selbstisch ist, positiv verhalten kann, so auch zu der Gemeinschaft, die sie als ihr Selbst tragend erkannt hat. Die regierenden Philosophen des platonischen Staats stehen dem Staat, dem sie angehören, doch zugleich als freie Personen gegenüber; die nationalen Bewegungen des neunzehnten Jahrhunderts wurden von Personen entfacht und geleitet, die ihre Zugehörigkeit zu ihrem Volke frei bejahten. Daß die Personwerdung der Glieder Gefahren für den Bestand der Gemeinschaft mit sich bringt, soll übrigens nicht bestritten werden.

Zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft steht noch ein dritter Fall, in dem zwar nicht ein über den Verbundenen stehendes Ganzes, wohl aber die Verbundenheit als solche Träger von Eigenwerten ist. Jede gegenseitige Liebe ist von dieser Art, jedes Vertrauensverhältnis, in dem das Vertrauen als solches, nicht nur um des Nutzens willen, wertgehalten wird, auch jede flüchtige Einung in einem Gefühl. „Verbundenheit" steht zum Erleben und damit zum Gefühl in engster Beziehung, durch Verbundenheit hindurch wird Gemeinschaft, ja unter Umständen sogar Gesellschaft unmittelbar erlebt; aber es kann auch sein, daß die Verbundenen außerhalb des Verbundenheits-Erlebens weder eine Gemeinschaft noch eine Gesellschaft bilden. Zum Werte der Verbundenheit gehört die Gefühls-Vereinigung.

Die Arten der Societät lassen sich daran erkennen, wie die Genossen zu der Auflösung des Ganzen sich verhalten. Gesellschaft ist grundsätzlich durch die Gesellschafter auflöslich, weil sie diesen gegenüber sekundär ist, mag auch die Auflösung an Bedingungen und Beschränkungen im Interesse der schwächeren Genossen geknüpft sein. Gemeinschaft ist als solche nicht kündbar, aber sie kann, wie alles Wirkliche, von außen zerstört werden oder aus sich heraus zerfallen; und die Glieder, sofern sie Personen sind, können sich dieser Auflösung bewußt werden, sie anerkennen. Auflösung der Gemeinschaft ist Schicksal für die Glieder, die aufgehört haben, Glieder zu sein — sie ist Frevel, solange die Gemeinschaft lebt, sie ist berechtigte freie Tat höchstens in dem denkbaren Grenzfall des gemeinsamen

Digitized by Google

Frei-Todes. Verbundenheit entsteht und vergeht wie jedes Erlebnis, sie trägt in sich weder Anspruch noch Gewähr des Bestehens, sie ist nicht Sache des Entschlusses und nicht Objekt der Pflicht, solange sie rein für sich genommen wird.

Der besseren Übersicht halber seien die Arten der Societas schematisch zusammengefaßt.

Societas

primär gegenüber den Einzelnen	sekundär gegenüber den Einzelnen. Verknüpfung durch:	
Gemeinschaft unterpersonal — personal	Gefühl Verbundenheit	Zweck Gesellschaft selbstisch — personal

In dieser Tabelle fehlen die Zwangsvereinigungen von Menschen durch einen fremden Willen, wie sie zwischen Sklaven in einem antiken Ergasterium, zwischen den Insassen eines Gefängnisses, eines Kriegsgefangenenlagers bestehen. In der Tat wäre es überflüssig, von solchen Zusammenpferchungen der Menschen zu ihnen ganz äußerlichen Zwecken hier zu reden, wenn nicht überall, wo der zur Vereinigung Zwingende mehr als Schutz für sich oder Strafe an den Gefangenen will, ein gewisses Maß von Gesellung der Zwangsgenossen von ihm gewollt werden müßte. Dieses Minimum an Societät zeigt aber dann die Eigenart aller Societät, über ihre Grenze sich auszudehnen, besonders deutlich. Sogar wo der Zwingende alle Gesellung ausschließen möchte, bildet der Zwang selbst den Anlaß und Anreiz, daß sich durch das Erlebnis gemeinsamen Schicksals Verbundenheit, durch den gemeinsamen Zweck, den Zwang zu erleichtern, Gesellschaft, ja schließlich eine Art Gemeinschaft bildet.

Dieser tatsächliche Zusammenhang, das Übergehen einer Form in die andere, die Verbindung von Momenten verschiedener Societas-Arten miteinander zeigt sich überall; ihn in seinen verschiedenen Auswirkungen darzulegen, ist eine Aufgabe der Soziologie. Für uns jedoch ist wichtig, daß diesen Tatbeständen eine Angewiesenheit der Formen aufeinander zugrundeliegt. Gesellschaft ist nur möglich, wenn die Genossen einander ver-

Digitized by Google

stehen können; in jedem „Einander-Verstehen" aber liegt schon der Keim der Verbundenheit. Verbundenheit im Gefühl beruht zuletzt auf einer mindestens in der vitalen Vorstufe angelegten Gemeinschaft, wobei offen bleibe, ob diese überall mit der sexualen Symbiose oder ebenso ursprünglich mit Herdentrieben zusammenhängt. Alle Verbundenheit trägt so die Tendenz zur Gemeinschaft in sich, wie umgekehrt Gemeinschaft im Erleben der Einzelnen als Verbundenheit sich anzeigt. Gemeinschaft endlich erhält sich durch gemeinsames Handeln, das dann auch Aussonderung bestimmter Zwecke und dadurch Gesellschaft aus sich erzeugt. So erscheinen die Formen der Societas als Momente; die einzelnen realen Fälle können nur durch Vorwiegen eines der Momente als Gemeinschaft, Verbundenheit oder Gesellschaft charakterisiert werden; und wenn es auch Grenzfälle gibt, in denen die anderen Arten ein Minimum werden, so ist doch ganz reine Gemeinschaft, Verbundenheit oder Gesellschaft ein Idealtypus, der nie vollkommen realisiert ist. Das ist festzuhalten, wenn nun die jeder Art zugehörigen Werte für sich dargestellt werden.

87. Werte der Verbundenheit.

Verbundenheit tut sich im Erleben kund, sie ist die symbiotische Seite der Erlebenswerte. Betrachtet man das Verbundenheits-Erlebnis rein als Erlebnis, den zugehörigen Wert als Erlebniswert, so ist dieser nur eine Art des Angenehmen und mit allen anderen Arten des Angenehmen wertmäßig gleich zu schätzen. Es ist dann ein schlichter, nicht geltender Wertverhalt, daß bei gewissen Menschen oder in gewissen Zuständen gewisser Menschen diese „Annehmlichkeit" andere überwiegt; und daneben steht der andere schlichte Wertverhalt, daß andere Menschen oder Menschen in anderen Zuständen diesen Wert nicht kennen. Einen Grund, den Wert des Verbundenheits-Erlebens von dem der bloßen Annehmlichkeit zu unterscheiden, gibt es erst, wenn man das Erleben als Kundgabe des Lebens betrachtet; denn dann gehört er der auf Symbiose und damit direkt oder indirekt auf den Lebensfaden gerichteten Seite des Lebens zu, und sein Überwiegen bedeutet, daß das einzelne Lebenszentrum sich dem Lebensfaden ein- und unterordnet. Aber so gehört das, was die Verbundenheitswerte auszeichnet, noch der Vorstufe an

Digitized by Google

und wird im eigentlichen Sinne werthaft erst, wenn es auf Gemeinschaft bezogen ist. Gemeinschaft ist nicht auf Symbionten im eigentlichen Sinne des Wortes beschränkt, aber die Anlage zur Symbiose ermöglicht sie: Ontogenese und Phylogenese der Gemeinschaft weisen auf Geschlechts- und Pflegetriebe zurück. Dieser Ursprung gibt den Verbundenheitswerten ihre Wärme, ihre Unmittelbarkeit. Die Güter der Verbundenheit sind wie alle Erlebensgüter von den zugehörigen Werten schwer abzutrennen, solange sie nur vom Erleben her betrachtet werden, sie sind als Erlebenswerte auf den Erlebenden als Zentrum bezogen. Aber sie unterscheiden sich von bloßen Lustgefühlen dadurch, daß sie auf das Verhältnis zu einem anderen gerichtet sind, eine Intention auf dieses Verhältnis haben. Durch diese erste ist dann eine zweite Intention auf den anderen selbst gegeben. Der Grundwert dieser Gruppe ist das Erleben der Einigkeit mit einem anderen, er heiße Einstimmigkeit, der entsprechende Unwert Unstimmigkeit. Für den Erlebenden als Erlebenden ist gleichgültig, ob die Einigkeit wirklich besteht oder nur als bestehend geglaubt wird. Es handelt sich dabei nicht um Gleichheit von Eigenschaften, sondern von Gefühlen, die auf gleicher Stellungnahme (gleicher Überzeugung, gleicher Liebe, gleichem Haß usw.) beruhen oder zur Angleichung der Stellungnahme führen können. Wie alle bloßen Erlebenswerte, so ist auch dieser vom Werte des Erlebten unabhängig: ob die gleiche Überzeugung das Wahre trifft, ob die gleiche Entrüstung auf wirklich Entrüstenswertes sich richtet, ist für das Erlebnisgut „Einstimmigkeit" irrelevant. Der Erlebende kann dabei sachlich gerichtet sein, auf den Inhalt der Überzeugung, Stellungnahme usf. — ergibt sich gleiche Richtung der Verbundenen, so wächst dem Erlebnis der Einstimmigkeitswert zu. Es kann auch Einstimmigkeit erstrebt und dadurch das sachliche Resultat geändert (bei theoretischen Entscheidungen, d. h. wenn es auf Wahrheit ankommt, gefälscht) werden; aber auch dann ist die Einigkeit der Stellungnahme zum Gegenstand das Gut. Doch kann auch das Verbundensein als solches erlebt werden: nicht die sachliche Einstimmigkeit, sondern die Innigkeit des Verbundenseins im Gefühl wird wertgehalten. Dieser Wert ist nicht wie die Einstimmigkeit alternativ, sondern trichotom und abstufbar: es gibt ein Erlebnis der Gleichgültigkeit und eines der positiven

Digitized by Google

Getrenntheit. Wird Innigkeit erwartet, so enttäuscht Gleichgültigkeit, so daß ihr ein sekundärer Unwert zuwächst. Innigkeit meint Verbundensein, überschreitet also der Intention nach den einen gegenwärtigen Akt und Augenblick — aber Erlebnisse gewährleisten die eigene Dauer nicht, daher das Erlebnis der Innigkeit für die Zukunft nicht bürgt. Ist jedoch der Erlebende ein Selbst, so erlebt er auch das Schwinden der Innigkeit als Untreue; ist er Person und setzt er sich an die Stelle des anderen, dem gegenüber die Innigkeit schwindet, so gibt er sich diese Untreue schuld.

Darin und ebenso in der Mißbilligung der Unstimmigkeit zeigt sich, daß die Verbundenheitswerte einseitig und unvollständig betrachtet sind, wenn man sie nur vom Erlebenden her ansieht. Das Erlebnis schließt Gemeinschaft ein; ja bei gleichem Erleben der Verbundenen kann man sagen, daß sich in ihm ihre Gemeinschaft erlebt. Das Bestehen der Erlebnisgrundlagen ist dann ein Gemeinschaftsgut, aber auch ihr Erlebtwerden ist für die Gemeinschaft wertvoll, da sie in ihm sich ihrer selbst gewiß wird. Sekundär verbinden sich damit kausative Gemeinschaftswerte — durch Verbundensein der Glieder wird die Gemeinschaft gefestigt. Aber rein für sich und als Erlebnis genommen, gewähren Einstimmigkeit und Innigkeit keine Gewähr für das Bestehen und die Dauer der Gemeinschaft, sie teilen mit allen Erlebenswerten die Unverantwortlichkeit, die reine Gegenwärtigkeit. Ohne sie ist keine Gemeinschaft lebenswarm, aber auf sie allein läßt sich keine Gemeinschaft gründen.

88. Werte der Gesellschaftsregelung.

G e s e l l s c h a f t ist um der Gesellschafter willen da — und so scheint es, daß die ihr zugehörigen Werte kausativer Natur sein müssen, also Nutzwerte; wobei daran zu erinnern ist, daß es Nützliches für jeden Wert gibt, auch für geltende Werte, und daß solche Nutzwerte selbst den Charakter des Geltens tragen können. Existenz einer geregelten Gesellschaft, in der jeder sich auf die Zusage des anderen verlassen kann, in der jedem Sicherheit und Schutz verbürgt wird, ist Vorbedingung alles gemeinsamen Handelns auf lange Sicht, gehört daher zu den allgemein nützlichen Gütern. Aber damit ist der Sache nicht genug getan.

Digitized by Google

Wohl gibt es selbstische Gesellschaften, wohl sind diese berechtigt, soweit jeder Gesellschafter in gleicher Art und unter gleichen Bedingungen seine Interessen wahrnimmt — aber eben diese Forderung der Gleichheit ist überselbstisch. In jede Gesellschaft soll ich als Person eintreten und soll den anderen als Person anerkennen: die selbstische Gesellschaft soll personale werden. Da jeder in der Gesellschaft seine Sache sucht, so ist ein gerechtes Verhalten nur möglich, wenn eine Ordnung besteht, die jedem das ihm Zukommende gewährleistet. Diese Ordnung, die Gesellschaftsregelung gewinnt so einen Eigenwert, der zwar von dem sittlichen Zentralwert abgeleitet, aber doch von wesentlich anderer Art ist: der Wert haftet an der Existenz der Ordnung, an ihrer Durchsetzung, oder wenn man den benachbarten Wert des gesellschaftlichen Verhaltens meint, an seiner äußeren Ordnungsmäßigkeit, nicht an der rein inneren Sittlichkeit. Wohl ist Ordnungsmäßigkeit des Verhaltens sittliche Pflicht, aber ob der einzelne aus Pflicht oder aus anderen Motiven (aus Furcht z. B. vor den Wahrern der Ordnung) ordnungsmäßig handelt, ist für die Gesellschaftsregelung als solche gleichgültig. Während daher keiner über die Sittlichkeit des andern richten (nur: ihn zum Richten über sich selbst vorbereiten, aufrufen) darf, ist er zum Urteil über das ordnungsgemäße Verhalten anderer berechtigt, ja verpflichtet. Von den Nutzwerten, die sich an eine bestimmte und begrenzte Gesellschaft knüpfen, unterscheiden sich die Werte der Gesellschaftsregelung durch ihre grundsätzliche Allgemeinheit gegenüber diesen einzelnen Gesellschaften. „Die Gesellschaft" tritt in ihnen als allen „Gesellschaften" übergeordnet hervor. Dann aber ist „die Gesellschaft" auch normgebend für alle einzelnen Menschen, d. h. sie ist mehr als nur Gesellschaft.

Die geltende Gesellschaftsregelung ist das Recht. Sowie aber dies Wort ausgesprochen wird, sind berühmte und schwierige Fragen gestellt. Zunächst ist Rechtsgeltung als solche — unabhängig von der Beschaffenheit des Rechts — erstes Erfordernis gesellschaftlicher Ordnung, dann aber fragt es sich, ob das bestehende Recht „material gerecht" ist. Um materiale Gerechtigkeit bestimmen zu können, bedarf es eines Maßstabes für die Abwägung der Ansprüche. Aber bei der irreduciblen Mannigfaltigkeit der Werte und der Unmöglichkeit ihrer allgemeinen Quan-

Digitized by Google

tifikation (§ 31) ist ein solcher Maßstab nicht auffindbar. Nicht etwa nur die äußeren, an sich außerrechtlichen Bedingungen, unter denen die Gesellschaft lebt (z. B. die wirtschaftlichen, technischen), wechseln; auch die zu berücksichtigenden Werte selbst treten im Laufe der Geschichte erst hervor. Auch wenn man die Geschichte als Annäherung an das eine, vollständige, absolute Wertsystem auffaßt, ist doch praktisch dies Wertsystem nur in bestimmter geschichtlicher Perspektive gegeben; und nur diese perspektivische Ansicht kann für die Verwirklichung der materialen Gerechtigkeit maßgebend sein, wobei die Verschiedenheit der Werte außerdem zu Kompromissen zwingen wird.

Aber an den sittlichen Zentralwert knüpft sich der Eigenwert des personfähigen Wesens und die grundsätzliche Gleichberechtigung jedes Selbst. Aus diesen allgemein geltenden Werten folgt ein Inbegriff von Rechten und Pflichten, der als „Vernunftrecht" bezeichnet werden soll, da der alte Ausdruck „Naturrecht" weder eindeutig noch passend ist. Die Berechtigung, das Vernunftrecht aufzustellen und geltendes Recht nach ihm zu beurteilen, wird weder dadurch widerlegt, daß auch die allgemeine Gleichberechtigung erst historisch hervortritt, noch dadurch, daß nicht alle materiale Gerechtigkeit aus dem Vernunftrecht allein folgt. Daß „Vernunftrecht" nicht positives, d. h. kraft staatlicher Rechtsatzung gültiges Recht ist, daß das positive Recht durch Erkenntnis seiner materialen Ungerechtigkeit noch nicht positiv ungültig wird, ist freilich richtig — widerstreitet aber der Idee eines Vernunftrechts nicht, als welche ideal gilt und Normen zur Beurteilung des positiven Rechtes aus sich erzeugt. Das Vernunftrecht gründet auf ethischen Werten — was besonders deutlich dann ist, wenn man (mit Kant) die Freiheit in den Mittelpunkt stellt; aber es betrifft die äußeren Bedingungen möglichen sittlichen Handelns, bleibt also von Sittlichkeit verschieden. „Die Gesellschaft", der die Rechtsregelung zugehört, erweist sich auch dadurch als mehr denn bloße Gesellschaft, daß der Einzelne aus ihr nicht austreten kann, so lange er überhaupt gesellschaftliches Wesen bleibt. Diesem idealen Grenzbegriff der Gesellschaft entspricht deren größtmöglicher Umfang, d. h. eine Ausdehnung auf den Inbegriff der Individuen, die überhaupt miteinander in gesellschaftliche Beziehung treten können. „Vernunftrecht" gilt ideal zwischen beliebigen

Digitized by Google

Menschen, ja zwischen beliebigen „Vernunftwesen". Praktisch tritt der Staat als Rechtstaat meist an Stelle der regelnden Gesellschaft, weil die Rechtsordnung der sie durchsetzenden Macht nicht entbehren kann. Aber wie der Staat vom Rechte her nur einseitig und unvollständig gesehen ist, so ist Recht nicht begrifflich an Staat gebunden. Dieser Einsicht gemäß hat Hegel in der Rechtsphilosophie das abstrakte Recht vor dem Staate dargestellt. Auch bildet sich eine Art von Recht in Zuständen aus, die der staatlichen Garantie entbehren, und die Existenz des Völkerrechts, so unvollkommen es ohne Macht-Garantie sein mag, beweist dasselbe.

Die Werte der Verbundenheit sind als dem isolierten Erleben angehörig ohne Garantie, ja ohne letzte Wahrheit, wenn sie nicht in einer Gemeinschaft begründet sind; Gesellschaft weist in der Gesellschaftsregelung über sich selbst hinaus — diese beiden Wertgruppen finden also ihre Erfüllung in den Werten der Gemeinschaft.

89. Gemeinschaftswerte.

Wie jedes Lebewesen, so ist auch jede Gemeinschaft ein besonderes Wertzentrum, für das nur die auf es selbst bezogenen Werte bestimmende Kraft haben. Sieht man von den nur symbiotischen Vorformen ab, so besteht zugleich ein Bewußtsein dieser Besonderheit: die Gemeinschaft weiß sich als ausschließendes Wertzentrum, als Selbst. Aber dieses Selbstbewußtsein der Gemeinschaft ist nur in dem Bewußtsein der Glieder verwirklicht, und für jedes Glied stellt die in ihm lebendige Gemeinschaft den überselbstischen Pol seines Selbst dar. Die Gemeinschaftswerte haben so, je nach dem Standpunkt des Betrachtenden, selbstischen oder überselbstischen, schlichten oder geltenden Charakter. Am deutlichsten als selbstisch erscheinen sie, wenn der Betrachtende außerhalb der Gemeinschaft steht, einer anderen Gemeinschaft angehört, am entschiedensten als überselbstisch, wenn er als Glied der Gemeinschaft gegen gemeinschaftsfeindliche individuelle Motive in sich selbst kämpft. Für den einzelnen gelten die Gemeinschaftswerte, weil er Glied der Gemeinschaft ist; diese Gliedschaft ist eine Tatsache, deren sich der Einzelne bewußt wird, daher ist auch die Geltung

Digitized by Google

der Gemeinschaftswerte einer bestimmten Gemeinschaft für ihre Glieder nur empirisch.

Die Analogie zu Leben und Selbst erlaubt eine rasche Übersicht über die Arten der Gemeinschaftswerte. Leitend sind auch hier gebietseigene Werte, zunächst die Erhaltungswerte, da die Gemeinschaft stets bedroht ist, dann Werte der Gesundheit, Stärke und Fülle. Da Gemeinschaft sich aus Individuen aufbaut und in selbstbewußten Individuen zu sich selbst kommt, so gehört die Einigkeit der Individuen, die Herrschaft der Gemeinschaft im Selbst zur Erhaltung des Ganzen: die Eintrachtswerte sind besondere Formen der Gesundheitswerte, die Enge der Verbundenheit, die Kraft der Gemeinschaftsmotive sind Güter der Stärke. Daher erlangen für die Gemeinschaft die Mittel, in denen sie sich darstellt, durch die sie in den Gliedern gegenwärtig wird, besondere Bedeutung. Schon das Selbst bedarf, da es wesentlich Selbstbewegung ist, eines Bildes von sich als einer Sicherung seiner Einheit: es trägt dieses Bild in sich, verdeutlicht es dadurch, daß es seine Umgebung ihm gemäß formt, findet es im Spiegel der Meinung anderer von sich wieder. Aber das einzelne Selbst ist zugleich durch die Fähigkeit der Erinnerung, durch das Bewußtsein des Zusammenhangs der Bewegung geeinigt, während ein solches Band bei der Gemeinschaft fehlt, die vielmehr nur in einzelnen getrennten Selbsten in je besonderer Art sich ihrer bewußt wird. Es besteht die Gefahr, daß sie in lauter einzelne Beziehungen zerfällt — die Familie etwa in die Beziehungen zwischen den Gatten, zwischen jedem der Eltern und jedem der Kinder, zwischen den Geschwistern, wobei jedes dieser Verhältnisse wieder in die beiden Ansichten sich trennt, die von ihm im Bewußtsein jedes der Beteiligten bestehen, und wobei ferner jedes dem Wandel unterliegt. Demgegenüber realisiert sich die Gemeinschaft einheitlich für jeden Genossen durch ihre Selbstdarstellung in gemeinsamer Sprache, Sitte, Umgebung usf., auch durch die Gesamtansicht, die sich von ihr bei Gemeinschaftsfremden bildet. Das „Prestige" einer Gemeinschaft stärkt sie zugleich in ihrem inneren bewußten Dasein. Gegenüber der unübersehbaren Mannigfaltigkeit der Gemeinschaftsbeziehungen und ihrer unmittelbaren Darstellung, die ebenso mannigfaltig ist und schwer in ein Bild sich zusammenfaßt, wird es nötig, dieses vielfältige

Digitized by Google

Ganze gleichsam zusammengefaßt zu schauen in einem einfachen es repräsentierenden Gegenstande. So wird der Staat für seine Bürger wahrnehmbar im Monarchen oder Präsidenten, in der Fahne, der Nationalhymne. Der „Symbolwert" ist sekundär relativ zum eigentlichen „Darstellungswert", aber er ist es in anderem Sinne als ein Nutzwert — nämlich nicht als mittelbar zu einem Zweck, sondern als eine Bedeutung in sich tragend, die über das Symbol hinausweist und doch dem Symbol innewohnt. Die Verschiedenheit zeigt sich in der Wertantwort: Nützliches wird geschätzt, Symbole verlangen Ehrerbietung.

90. Projektion der Gemeinschaftswerte auf das Selbst.

Das Glied der Gemeinschaft hält zunächst die Gemeinschaft als solche wert, die Gemeinschaftswerte gelten für es. Aber aus seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft gewinnt es dann für sich selbst neuen Wert: es projiziert die Gemeinschaftswerte auf sich als auf ein Glied der Gemeinschaft. Diese Werte sind von den Erlebniswerten der Verbundenheit zu unterscheiden; sie werden nicht von den Erlebnissen als solchen sondern von der in den Erlebnissen sich bekundenden Zugehörigkeit getragen, die Erlebniswerte verhalten sich zu den hier gemeinten Werten wie Wert-Antworten. Bei bloßer Verbundenheit (z. B. Gefühlsfreundschaft, ungebundener Erotik) ist die Einheit Folge des Erlebnisses, also nicht gesicherter als dieses; bei allen Projektionswerten ist das Erlebnis Folge der Gliedschaft, daher der Wert nicht an die Aktualität des Erlebens gebunden. Aber die Gliedschaft muß sich dem Selbst darstellen, die Bedeutung der Darstellungs- und Symbolwerte erscheint in neuem Licht.

Zwei Gruppen von Projektionswerten sind zu unterscheiden: solche die an der Gliedschaft allgemein haften, daher jedem Gliede gleichmäßig zukommen, und solche, die aus der besonderen Stellung des Glieds in der Gemeinschaft folgen. Beide Arten gehören zunächst zum Selbst für sich selbst; aber als Glied der Gemeinschaft ist das Selbst für sich nur, indem es für andere ist, daher gehört zu den Gütern beider Arten auch die Haltung anderer zum Selbst und die Widerspiegelung dieser Haltung im Selbst.

Digitized by Google

Die erste Gruppe, die der allgemeinen Gliedschaftswerte, zerfällt in solche, die auf der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft und in solche, die auf den besonderen Werten gerade meiner Gemeinschaft beruhen. Ich weiß mich als Glied meiner Gemeinschaft in einem für mich überselbstischen Ganzen geborgen — ich lebe nicht als isolierter Einzelner, sondern als Glied. Diese Zugehörigkeit erscheint mir in allem, was mich umgibt, in der Sprache, die ich rede und die mir entgegentönt; sie stellt sich in allem dar, was man als „Heimat" im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen kann, und was durchaus nicht notwendig an die bestimmte Erdscholle gebunden ist: auch das Beduinenzelt, das Schiff, die Kompanie im Schützengraben kann „Heimat" werden. Heimweh ist Gefühlsantwort auf das Fehlen der Heimat, nicht auf Vermissen besonderer, dieser Heimat zukommender Werte; daher wächst Heimweh mit der Besonderheit und Abgeschlossenheit der heimatlichen Umwelt. Die zugehörige Haltung der anderen ist das unmittelbare Verstehen, dessen Widerspiegelung das Sich-verstanden-fühlen. Etwas wesentlich anderes ist das Gehobensein des Selbst durch die Bedeutung der Gemeinschaft, der es angehört: der Stolz des Römers etwa. Da mein Selbst sich mit meiner Gemeinschaft in eins setzt, fühlt es sich erhöht oder erniedrigt, je nachdem ihm die eigene Gemeinschaft erscheint. Daher fordere ich für meine Gemeinschaft Achtung und bin durch jede verletzende Handlung gegen sie oder ihre Symbole mit verletzt.

Zur Gliedschaft gehört, daß jedes Glied seine besondere Stellung im Ganzen hat. Die Stellungswerte verbinden nicht den überselbstischen, sondern gerade den selbstischen Pol des Selbst mit dem Ganzen. Mein Amt, mein Vatersein gehört zu meinem Selbst, sofern ich Glied dieses Staats, dieser Familie bin, daher wir den Menschen mit seinem Amtstitel, die Araber ihn als Vater seines Sohnes anreden, um ihn zu ehren. „Ehre" im sozialen Sinne des Wortes ist überhaupt die Antwort der anderen auf den Selbstwert der Stellung. Indem wir jedem seine Ehre geben, ihm gesellschaftliche Achtung entgegenbringen, bekunden wir, daß jede Stellung in der Gemeinschaft ihren Wert hat, sofern sie ausgefüllt wird: auch diese allgemeinste Ehre kann verwirkt werden. Der Selbstwert, der an jeder bestimmten Stellung in der Gemeinschaft haftet, heiße Eingestelltheit, der

Digitized by Google

zugehörige Unwert Stellenlosigkeit. Eingestellt ist jedes Glied, das überhaupt eine als berechtigt anerkannte Stelle in der Gemeinschaft ausfüllt. Aber die Stellen sind an Bedeutung und Ansehen verschieden, das Glied kann höher oder tiefer gestellt sein, und angesichts dieser Verschiedenheit erweist sich das Verhältnis von Selbst und Gemeinschaft als spannungshaltig. Jeder sucht für sich die angesehenste Stellung, während die Gemeinschaft, je besser organisiert um so entschiedener, jedem die Stellung anweist, in der er dem Ganzen am besten dient. Nicht nur dann entsteht ein Gegensatz, wenn der Einzelne eine andere Stelle erstrebt als die ihm zugewiesene; schon das Zuweisen einer Stelle als solches widerstreitet dem Anspruch des Selbst, sich selbst zu bestimmen. Es ist dabei gleichgültig, durch welche Mittel die Gemeinschaft ihre Auswahl trifft, ob durch Geburt, durch Reichtum, durch Gunst der Führenden oder durch Prüfung die einzelnen an bestimmte Stellen gesetzt werden — jedenfalls fühlt sich das Selbst in seiner Selbstbestimmung geschädigt. Erst wenn es als Person sich selbst objektiviert, kann es auch die Partei der Gemeinschaft gegen sein eigenes Interesse ergreifen — aber dann setzt die Person sich als Richter über die Gemeinschaft ein, indem sie zwischen ihr und dem eigenen Selbst entscheidet.

Es wird so zugleich offenbar, daß es auch für die Gemeinschaft nicht nur schlichte Werte gibt. Die Familie etwa soll Verständnis haben für das Höherstreben eines Gliedes, der Staat soll Gerechtigkeit und Wohlfahrt sichern. Damit hört die Gemeinschaft auf, höchstes Wertzentrum zu sein, sie muß sich vor einem höheren rechtfertigen.

91. Rechtfertigung der Gemeinschaft und Geist.

Sind die Glieder einer Gemeinschaft Personen, so treten sie ihrer Gemeinschaft ebenso gegenüber wie allem, was zu ihnen gehört; sie beurteilen die Gemeinschaft dann nicht nach den auf diese selbst bezogenen Werten allein, sondern zugleich nach Werten, die für die Gemeinschaft gelten. In solchen Personen wird die Gemeinschaft Person, erhält ein Gewissen: sie muß sich selbst rechtfertigen. Der Widerstreit zwischen den für die Gemeinschaft schlichten und den für sie geltenden Werten macht

Digitized by Google

sich dadurch verschärft fühlbar, daß Personen mehreren Gemeinschaften zugleich angehören; denn so wird die vollständige Eingegliedertheit in jede dieser Gemeinschaften gehindert. Alle voranstehenden Ausführungen hatten insofern etwas Abstraktes an sich, als immer nur von „Gemeinschaft" und „Glied" die Rede war, gleich als ob der einzelne Mensch einer und nur einer Gemeinschaft so unabänderlich zugehörte wie das Auge dem Menschen. Aber schon auf der Vorstufe bloßer Symbiose ist das nicht notwendig der Fall: wenn man einer Ameise den Duft eines fremden Haufens mitteilt, wird sie in diesen Haufen aufgenommen und fügt sich ihm ein. Allerdings gehört sie nun ganz dem neuen Volk an, und die Überführung ist eine ihr angetane Gewalt, vergleichbar der Blut-Transfusion aus einem Tier in ein anderes artgleiches. Die eigentliche Gemeinschaft unterscheidet sich von der Vorstufe eben durch das Selbstbewußtsein der Verbundenen, vermöge dessen sie eigenmächtig über sich verfügen, sich loslösen und neu eingliedern können. So wird es auch möglich, daß sie sich mehrfacher Zugehörigkeiten bewußt werden.

Zwei Hauptfälle sind bei diesem Zusammentreffen mehrerer Gemeinschaften im gleichen Menschen zu unterscheiden: Überordnung und Kreuzung der Gemeinschaften. Familie, Stamm, Volk ist Beispiel des ersten, Nation und Kirche des zweiten Hauptfalls. Es könnte zunächst scheinen, als biete die Überordnung keinen Anlaß zu Konflikten: wie die Zelle zugleich dem Organ und dem Leib, durch das Organ dem Leib angehört, so der Mensch durch seine Familie, seine Heimatgemeinde usf. seinem Volke. Aber das Wohl der Familie oder der Gemeinde kann dem des Volkes Abträgliches eben so fordern wie das Interesse des Selbst, und umgekehrt kann die umfassendere Gemeinschaft Opfer von der umfaßten heischen. Dabei bedeutet für den Einzelnen der größere Umfang der übergeordneten Gemeinschaft zugleich Lockerung und Ferne: je größer eine Gemeinschaft ist, desto stärker treten die gesellschaftlichen Einschläge in ihr hervor. So wird verständlich, daß die frei gewordene Person große Gemeinschaften besser erträgt als enge, wie das am Überwiegen der Nation über den Stamm, des Staates über die Gemeinde in freien Kulturen sich zeigt. Dazu kommt ein zweites Moment: die kleinen Gemeinschaften sind

Digitized by Google

in den Mitteln der Gemeinschaft abhängig, die Familie hat Sprache, Sitte, Kult usf. nicht hervorgebracht, sondern empfangen. Diese Abhängigkeit bleibt in primitiven Zuständen oft unbewußt: der Unterschied der Mundarten etwa macht sich geltend nicht die Spracheinheit, aus der sie hervorgegangen sind. Mit der größeren Beweglichkeit der Person tritt für sie das dem großen Kreise Gemeinsame stärker hervor; ebenso wie umgekehrt jede Erweiterung des Kreises, mag sie auch unter gewaltsamer Sprengung der engeren Gemeinschaften durch despotische Zentralgewalt erfolgen, die Personbildung fördert. So ist in großen Völkern das Gemeinsame lange verborgen, wird dann den führenden Schichten bewußt, empfängt durch sie das Mittel der Gemeinsprache. Nun erscheint die größere Gemeinschaft der engeren gegenüber als überselbstischer Pol, zumal die engere sich von der größeren getragen weiß, da sie ihre Gemeinschaftsformen von jener empfängt. Dem steht aber die größere Nähe, Innigkeit der engeren Gemeinschaft, ihre stärkere Verbundenheit, entschiedenere Gemeinschaftsnatur gegenüber, so daß die Person vor schwere Entscheidungen gestellt wird.[1] Je enger die Gemeinschaft ist, um so mehr nimmt das einzelne Glied in ihr eine ihm eigentümliche Stellung ein: in der Familie bin ich Vater, älteste Schwester usf., in der Nation oft nur Glied derselben Art wie die meisten anderen. Die Gefühlsverbundenheit waltet in der engeren Gemeinschaft vor, sie ist inniger, aber eben deshalb auch gefährdeter, von geringerer Gewähr der Dauer.

Auch die umfassendere Gemeinschaft wird nicht willkürlich erzeugt, wie stark immer bewußtes Handeln bei ihrer Entstehung mitwirken mag; ihre Grundlage ist das Getragensein der kleineren Gemeinschaften von einem noch unbekannten gemeinsamen Medium. Das gilt auch von der weitesten für Menschen möglichen Gemeinschaft, von der Menschheit. So fern sich Menschen stehen mögen, sie können in Verkehr treten, und in diesem Verkehr stellt sich heraus, daß ein Medium der Verständigung erreichbar ist: sie lernen die fremde Sprache oder bilden eine gemeinsame, sei es auch nur eine Gebärdensprache, aus. Diese Fähigkeit ist die Naturgrundlage der Menschheit; das mitlebende Verstehen, das uns auch mit den Tieren, zumindest mit den höheren Wirbeltieren, verbindet, wird so durch Sinnver-

[1] Hegel sieht bekanntlich hierin den tragischen Konflikt der Antigone.

Digitized by Google

stehen ergänzt. Durch den Verkehr wird die gemeinsame Natur in die Sphäre des Bewußtseins erhoben, das Selbst jedes Menschen tritt als mir gleichberechtigtes hervor, die mannigfachen, ob auch zunächst nur selbstisch-gesellschaftlichen Verbindungen erzeugen Verbundenheits-Erlebnisse. Es ist also objektiv unwahr und subjektiv negativistisch, wenn Naturalisten oder Romantiker in der Menschheit ein willkürliches Gedanken-Gespinst sehen wollen. Richtig dagegen ist, daß Menschheit erst werdende Gemeinschaft, daß sie bisher fast nur entweder in Verbundenheiten, die die Schranken bestehender Gemeinschaften durchbrechen, oder in Gesellschaftsregelungen sehr unvollkommener Art realisiert ist.

Während Überordnung von Gemeinschaften zu Konflikten nur führen kann, ist in deren K r e u z u n g der Konflikt notwendig angelegt, wenn auch sein Ausbruch durch Kompromisse vermieden werden mag. Bei Kreuzungen von Gesellschaften ist das anders, da Gesellschaften auf ihren Zweck beschränkt sind, während Gemeinschaften den Einzelnen ganz als ihr Glied fordern. Die Kreuzung von Gemeinschaften fördert daher die Personbildung, weil jeder vor letzte Entscheidungen gestellt wird. Wenn die einander kreuzenden Gemeinschaften (z. B. Volk, Staat, Kirche) sich alle behaupten, so weist das darauf hin, daß keine Gemeinschaft begrenzter Art die letzte, unbedingte sein kann. Auch die Menschheit ist nur empirisch allumfassend — wir sind durch eine uns undurchdringliche Schranke von allen außermenschlichen personalen Wesen getrennt. Ja diese Schranke ist so hoch, daß uns jedes Mittel fehlt, uns auch nur über die Existenz solcher Wesen zu vergewissern, obgleich es ein ganz verblendeter menschlicher Hochmut wäre, diese Existenz zu verneinen.

In dreifacher Art hat die Person, die der eigenen Gemeinschaft auch gegenübertritt, über diese zu entscheiden: erstlich sofern sie das Gewissen der Gemeinschaft darstellt, zweitens sofern sie die engere Gemeinschaft den Ansprüchen der tragenden unterwirft oder von der weiteren die Anerkennung der Innigkeitswerte der engeren fordert, drittens sofern sie zwischen den Ansprüchen einander kreuzender Gemeinschaften entscheiden muß. Das Gestelltsein vor solche Entscheidungen ist nicht Willkür der Person, sondern Schicksal und Aufgabe; allen denen, die es als

Digitized by Google

Anmaßung schelten, ist das entgegenzuhalten — ohne daß man die Existenz bloß anmaßlicher, dann nur selbstischer Auflehnungen abstreiten dürfte. Die Probleme, die hier gestellt sind, gehören der Ergetik an, jedoch ist an dieser Stelle noch eine Übersicht der übergemeinschaftlichen Werte nötig, an denen Gemeinschaften gemessen werden. Zunächst ist es der sittliche Zentralwert und seine Gefolgewerte, die von der Person an die Gemeinschaft angelegt werden. Die Gemeinschaft soll das Recht und die Freiheit der Personen zu einsichtiger, sittlicher Entscheidung anerkennen und schützen. Damit gibt sie einen Teil ihrer Übergeordnetheit über die Glieder auf: mindestens vor dem sittlichen Zentrum der Person haben ihre Ansprüche Halt zu machen. Da die Sittlichkeit einer Entscheidung nie äußerlich sicher zu erkennen ist, treten hier Schwierigkeiten ein, nicht nur tatsächlich, sondern notwendig, zumal wenn die Gemeinschaft Machtbefugnisse besitzt. Noch größer werden die Schwierigkeiten, wenn eine Person die Ansprüche ihrer eigenen Gemeinschaft gegen die fremder abwägt, wenn sie als Gewissen der Gemeinschaftsperson die Personalität fremder Gemeinschaften anerkennt. Sie muß dann die eigene Gemeinschaft als eine gerechte wollen — und das kann den selbstischen Werten der Gemeinschaft, die doch für das Glied gelten, ihrem „sacro egoismo"[1] sehr abträglich sein. Aber diese Beurteilung an „formalen Werten von der Art des sittlichen Zentralwertes ist nicht die einzige; vielmehr gehört zu jeder Gemeinschaft ein Ganzheitsideal ähnlich der konkreten Persönlichkeit. Wie bei der Persönlichkeit, so ist auch bei der Gemeinschaft dies Ideal kein abgeschlossener Gegenstand, sondern in steter Ausbildung begriffen, solange die Gemeinschaft lebt; trotzdem handelt es sich um keine bloße Idee, sondern um ein „Ideal", d. h. eine individuell sich gestaltende Idee, die durch noch nicht verwirklichte, aber anschauliche Näherungen, durch „Vorbilder" verkörpert wird. Die Wirksamkeit dieser Vorbilder ist um so größer, je weiter und dauernder eine Gemeinschaft ist; denn tragende Gemeinschaften werden durch Tradition über die wechselnden Geschlechter hinaus zusammengehalten, und Tradition bedeutet nicht nur Erhaltung

[1] Der Ausdruck ist besser, als die nationalistischen Italiener wissen, wenn man nur an die alte Ambivalenz von „sacer" denkt. Der Egoismus der Gemeinschaft ist dem einzelnen „heilig", wenn er ihm seinen Privatnutzen opfert; er ist verflucht, selbst zum Opfer geweiht, wenn die Gemeinschaft unter höheren Werten beurteilt wird.

Digitized by Google

des Gemeinschaftsmediums, sondern zugleich erhaltende Neugestaltung des eigentümlichen Gemeinschaftsvorbildes. Weil das Vorbild sich anschaulich darstellt, wird es auch außerhalb der Gemeinschaft mitteilbar. Vor weiteren Gemeinschaften rechtfertigt sich die engere nicht nur durch bestimmte Leistungen, sondern zugleich durch die in ihr entstehende vorbildliche Gestalt. Diese Gestalt ist nie fertig, stets sich gestaltend — als sich gestaltende Gestalt heiße sie Geist der Gemeinschaft.. Der Geist einer Gemeinschaft ist überzeitlich im Zeitlichen, er erhebt das zeitliche Gut zu einem überzeitlichen Sinn — wie etwa der Fahneneid bei jedem, der ihn schwört, denselben Sinn enthält. Dieser Sinn kann als verständlich erhalten bleiben, wenn die Gemeinschaft zu existieren aufgehört hat, wie wir etwa den Sinn attischer Gesetze verstehen können. Zeitlich ist die Geltung, die als Gemeinschaftsgeltung immer empirisch bleibt, zeitlich sind die Träger des Sinns, die vergehen und beim nämlichen Sinn auch wechseln können, zeitlich ist jede verstehende Realisierung des Sinnes, aber nicht der Sinn als solcher.

Daß so der Sinn der Gemeinschaftsgüter nicht nur für die Glieder der Gemeinschaft da ist, weist bereits über die Gemeinschaft als Wert-Zentrum hinaus. Wohl könnte man meinen, daß dadurch nur umfassendere Gemeinschaften, daß zuletzt die Menschheit als Wertzentrum einzusetzen seien; aber auch die Menschheit ist zeitlich, und ihr kann ein zeit-enthobener Sinn nicht unmittelbar zugeordnet werden. Der Geist der Gemeinschaft weist vielmehr, indem er sich von der Realität der Gemeinschaft ablöst, auf eine andere, jenseits der Gemeinschaft liegende Wertsphäre hin. Diese aber ist schon überall gesichtet, wo die Person sich als Gewissen der Gemeinschaft über diese erhebt. Das darf sie nirgends in eigenem Namen tun; nicht als individuelle Person, auch nicht als ausgebildete aber doch besonderte Persönlichkeit hat sie das Recht, zwischen Gemeinschaften zu entscheiden. Der bloße Umfang der Gemeinschaft ist selbst bei übergeordneten Reihen kein allein maßgebendes Kriterion, da ihm die Innigkeit entgegensteht; erst recht versagt er, wo es sich um einander kreuzende Gemeinschaften handelt. Auch das individuelle Ideal der einzelnen Gemeinschaft setzt eine Idee voraus, die sich in ihm individuell gestaltet. Diese Idee ist gewiß ihrer Form nach vollendete Gemeinschaft, ihren

Digitized by Google

Gehalt aber kann sie nicht aus der Gemeinschaft allein ziehen. So führt die Wertbetrachtung der Gemeinschaft überall zur Wertstufe des Geistes, die wie jede Stufe zugleich in ihrer Eigenart und in ihrer Verbundenheit mit anderen Stufen betrachtet werden muß.

Sechstes Kapitel.

Geist.

Erster Abschnitt.

Allgemeines.

92. Reiner Geist und idealer Sinn.

Unentbehrlich und schwer bestimmbar zugleich ist der Begriff „Geist"; unentbehrlich, weil dem überindividuell und übergemeinschaftlich Geltenden eine aktuale Akt-Einheit als Zentrum zugehört, schwer bestimmbar, weil wir ihn nur als sich in Personen und durch Gemeinschaften hindurch realisierend haben, während seine Reinheit über dieser Realisierung steht. Der reine Geist erscheint nicht, und doch ist es ihm wesentlich zu erscheinen — so ist man versucht, die Schwierigkeit auszudrücken. Aber damit macht man den „reinen Geist", den man nur in Aufgabestellung, als Idee sichtet, schon zu einer Art wirkender Realität. Das ist in der Wertwissenschaft zu vermeiden; aber da die Wertwissenschaft philosophische Wissenschaft ist, so muß sie jedenfalls die Frage nach der Existenzart und der Wirksamkeit des Geistes offen halten. Eine historische Erinnerung kann das Gemeinte erläutern. Aristoteles, der die Seele als Entelechie des belebten Leibes, als von diesem untrennbar auffaßt, unterscheidet von ihr den „Nous", das denkende Prinzip, und insbesondere dessen tätige Form, die aus den Sinnesvorstellungen erst die Begriffe schafft. Dieser schöpferische Nous bleibt unvermischt mit Leiblichem, kommt „von außen" zum Menschen hinein und ist allein unsterblich. Trotzdem ist er durch den leidenden Nous, durch die Vorstellungen, die dieser von den Sinnen empfängt, und die der tätige als Stoff braucht, um seine Möglichkeit zu verwirklichen, mit der Seele und dem lebendigen

Digitized by Google

Leibe verbunden. Aristoteles hat mit diesem berühmten Ansatz, der den Auslegern und den Metaphysikern nach ihm so viel zu tun gab, jedenfalls die entscheidende Stelle getroffen — er bildet den Begriff eines Zentrums, das über dem lebendigen leib-seelischen Ganzen und doch in ihm existiert. Die Reinheit dieses Geistes ist vom Philosophen gemeint — und doch kann er den unvermischten nicht unvermischt sich verdeutlichen. An diesen dialektischen Ansatz des Aristoteles muß gedacht werden, wenn der Begriff „Geist" bei Hegel verstanden werden soll. Auch für Hegel lebt der göttliche Geist im Menschen; ja diese Verbundenheit ist für den vom Christentum bestimmten deutschen Philosophen noch viel inniger und wesentlicher als für den Griechen. Daß Gott Mensch wird, daß der heilige Geist der Geist der Gemeinde ist, bedeutet Hegel nicht nur Mittel zur Erlösung des Menschen, sondern vor allem Selbstentfaltung Gottes, Gottes notwendiges Wesen. Dabei ist das reine Erkennen, das für Aristoteles dem tätigen Leben gegenübersteht, für Hegel letzte und höchste Stufe einer dialektischen Entwicklung, die durch das ganze tätige Leben des Menschen hindurchgeht. Auch hier also ein Sichten des überpersönlichen, übermenschlichen Zentrums im Menschen und vom Menschen her, aber nun nicht mehr im reinen Erkennen allein, sondern in der ganzen Fülle der Kultur und durch diese hindurch auch im Seelenleben.

Wichtig an diesen großen Erinnerungen ist hier die doppelte Erkenntnis, daß in der menschlichen Person ein Zentrum angelegt ist, das seinem Sinne nach alles Persönliche, ja alles Zeitliche überragt, und daß dieses Zentrum doch durch den Stoff, den es aufnimmt (Aristoteles) und durch die Notwendigkeit, sich zu verwirklichen (Hegel) mit dem Selbst, ja mit dem Leben der Person verbunden ist. Aristoteles zieht die im Menschen beginnende Linie durch zu dem Gott, der sein Denken denkt, zum unbewegten Beweger; Hegels Philosophie des Geistes gründet auf der Überzeugung, daß „an sich" alles Vernunft ist, daß sie aber erst im Geiste zu sich selbst kommt. Diese metaphysischen Theorien sind uns nur Führer, den Ansatzpunkt von Fragen zu bestimmen, die über die Wertwissenschaft hinausweisen — wir bescheiden uns, den Geist dort und soweit zu erkennen, wo und wie weit er in Wertverhalten faßbar wird.

Digitized by Google

Wie überall das Zentrum an dem, was es aufnimmt und gestaltet, und an seinem Verhältnis dazu sich uns zeigt, so auch der Geist. Daß der Geist nicht mit einem individuellen Selbst, auch nicht wenn dieses sich personal entselbstet, identisch ist, wird klar, wenn man den idealen Sinn einer Erkenntnis betrachtet. Der Sinn eines beliebigen Urteils ist zu unterscheiden sowohl von den physischen Zeichen (Lauten, Schriftbildern), die ihn bedeuten, wie von dem psychischen Vollzuge des Urteils in einzelnen urteilenden Menschen.[1] Der Sinn etwa eines mathematischen Satzes ist identisch derselbe in allen den beliebig zahlreichen und beliebig verschiedenen Urteilsakten, die ihn intendieren — es wäre widersinnig, ihm einen Ort in Raum und Zeit anzuweisen; aber er gehört einem idealen Zusammenhang an, der ebenfalls sinnhaft ist, und dem es wesentlich ist, von dem erkennenden Geiste erfaßt zu werden. Man kann diese Wesentlichkeit bestreiten und man hat sie bestritten. Die Sphäre des idealen Sinnes ruhe in sich, ihr Erkanntwerden sei ihr äußerlich, wie es denn auch in dieser Sphäre nur wahren positiven Sinn gebe. Aber auch negative, auch falsche Urteile haben idealen Sinn; und wenn dieser aus der Sphäre des rein für sich Geltenden ausgeschlossen wird, so bleibt er in einem Zwischenreich bestehen, dessen Existenzart doch mit der des wahren Reichs verbunden ist. Und noch mehr: der ideale Sinn bleibt Sinn eines Urteils, eines Satzes — er steht in den Formen eines überindividuellen diskursiven Erkennens, dessen Einheit ihm zugeordnet ist. Dieses Erkenntnis-Zentrum weiß sich als nicht absolut, sobald es sich als diskursiv, als Inhalt aufnehmend, nicht erzeugend erkennt. Es hebt dann die Idee eines intuitiven, produktiven Intellekts über sich hinaus; aber die Sphäre, in der es wertnimmt, ist und bleibt die des reinen diskursiven Erkennens.

Dem idealen Sinn rein als solchem, dem logischen oder ästhetischen ist der „reine Geist" zugewandt. Dabei ist „rein" nicht in absolutem Sinne zu verstehen; denn als empfangend, als gegebenen Stoff in seine Form aufnehmend ist auch dieser Geist von etwas ihm Fremden abhängig. Aber dieses Fremde ist ganz

[1] Das näher auszuführen oder zu begründen ist insbesondere nach Rickerts Lebensarbeit überflüssig. Auf das Studium seiner Schriften ist zu verweisen. Aber Rickert bleibt hier wie überall bei der Trennung stehen; nur deshalb kann er den Begriff des Geistes ablehnen.

Digitized by Google

in die Idealität des reinen Sinns erhoben; aus ihr braucht sich der reine Geist nicht zu entfernen, da er betrachtender, kontemplativer Geist ist. Das ist gemeint, wenn Hegel Kunst und Wissenschaft dem absoluten, Recht, Staat, Sittlichkeit dem objektiven Geist zuteilt; nur in der Kontemplation bleibt der reine Sinn für sich, in der Realisation verbindet er sich mit Realem. Indessen auch der „reine" Geist ist nicht „absolut", da er den Stoff der Realität in die ideale Sphäre aufnimmt; das wird besonders deutlich, wenn man etwa an den „Geist einer Gemeinschaft" denkt, der seinem Inhalt nach gewiß nicht „rein" ist und doch als idealer Sinn rein kontemplativ losgelöst werden kann. Der Ausdruck „objektiver Geist" ist ferner bei Hegel nur deshalb berechtigt, weil Hegel die zentrale Stellung des zu sich selbst und über sich selbst hinausgekommenen Subjekts, der Person, nicht anerkennt. Wir müssen dem „reinen" Geist den „lebendigen" gegenüberstellen und den reinen als Grenzfall des lebendigen erkennen.

93. Lebendiger Geist und Kultur.

Die Erhebung zum Geist stellt sich bisher als Ablösung vom Wirklichen dar, d. h. als Kontemplation; denn alle Aktivität bleibt im Wirklichen, ist Gestaltung des Wirklichen. Wohl ist auch Kontemplation ein aktuales Verhalten, aber der Sinn der kontemplativen Akte ist Hinwendung zu einem von der Aktivität gelösten Gehalt. Die Güter, die zu den rein geistigen Werten gehören, lösen sich wie von der Wirklichkeit so auch von den sie meinenden Akten los. Nicht das Urteilen ist wahr, sondern der reine Sinn des Urteils, nicht das Schauen ist schön, sondern die reine angeschaute Gestalt. So selten für den einzelnen Menschen diese vollkommene und reine Abgelöstheit eintreten mag — gemeint ist sie überall, wo auch nur eine Näherung an den ästhetischen oder erkennenden Zustand sich einstellt. Der reine Geist ist nur in kontemplativer Haltung erreichbar; denn handelnd sind wir immer einzelne, besondere Menschen in einmaliger besonderer Lage, verantwortlich für einen in seiner Einzigkeit unersetzlichen Erfolg. Auch wenn wir als Vertreter einer Gemeinschaft handeln, ist es diese besondere Angelegenheit dieser besonderen Gemeinschaft, die uns obliegt und der wir

Digitized by Google

uns ganz zu widmen haben. Nur in der sittlichen Beurteilung des Handelns, der vorwegnehmenden oder nachfolgenden, erhebt sich die Person zum sittlichen Geiste, zu dem Reiche des Ethos und der vorbildlichen Gestalten von Person und Gemeinschaft, die unveränderlich über den wechselnden Bedürftigkeiten des tätigen Lebens zu schweben scheinen. Dies ist das Recht von Goethes berühmtem Wort, daß nur der Betrachtende Gewissen hat, daß der Handelnde immer gewissenlos ist.

Es ist der Vorzug der Kontemplation, zur reinen Erkenntnis und reinen Gestalt sich zu erheben. Wenn der Geist als zugehörig zur Sphäre des idealen Sinns trotz seiner Realisation in zeitlich-personalen Akten als eigene Stufe ausgezeichnet wird, so ist das keine Konstruktion ins Leere, sondern gibt begrifflich Rechenschaft von einer Haltung, die von Frommen und Philosophen immer wieder eingenommen wurde. Platon und Aristoteles sind einig darin, daß das theoretische Leben das selige sei — aber beide verpflichten den Menschen zur Tat und erlauben ihm nur als Lohn die Göttern allein angemessene Theorie. Von beiden wurde nicht der Gegensatz zwischen Theorie und Tat allein gesehen, sondern auch ihr Zusammenhang, der nun der Tat einen Vorrang gibt: daß nämlich die Theorie selbst nicht durch „Schauen" oder gar durch Starren auf das inhaltlose Eine erreicht wird, sondern durch die Arbeit des Erkennens, Bildens oder Nachbildens. Es ist keine der Sache äußerliche Einsicht, daß „Aktualität" den Gegensatz von „Aktivität" und „Kontemplation" umspannt, daß aristotelisch ausgedrückt, auch Theorie „Energica" ist. Auch der „reine Geist" ist Geist, nicht Gegenstand, und da er sich selbst höchster Gegenstand ist, so geht Aktivität selbst in den Gegenstand der vollkommenen Kontemplation ein.

Zeigt sich so der „reine Geist" zugleich als „lebendiger", so wird das Verhältnis deutlicher, wenn der Gehalt des Geistes, der geistige Gegenstand betrachtet wird: der Geist gewinnt die Fülle des Gehalts, indem das Untergeistige und Außergeistige in die Formen des Geistes erhoben wird. Die auf das Handeln gerichtete Betrachtung, der Geist der Gemeinschaft und das Bild der Persönlichkeit, wurde erkannt als Gestaltung des Individuellen zum Ideal; das Individuelle als solches aber, die besondere „Anlage" und „Umwelt" ist „Natur". Dasselbe gilt vom Er-

Digitized by Google

kennen, da dieses durchaus „utraquistisch" ist. Jedes Urteil, ja jeder Gegenstand rationalisiert Irrationales, und das Irrationale wird uns als natürlich und geschichtlich bestimmten Menschen kund. Erkennen ist Arbeit mit dem Ziele, alles Erfahrbare in den idealen Sinnzusammenhang wahrer Erkenntnis aufzunehmen. Auch die Kunst „steckt ganz in der Natur" — mindestens von ihrem Stoff gilt der Satz Dürers. Ja sie steht dem Leben weit näher als mindestens die physikalische Wissenschaft; denn sie nimmt nicht den bloßen beherrschbaren, vom Leben gelösten Inhalt auf, sondern den Anteil des Erlebens am Gegenstand erhebt sie mit in die Reinheit der Kontemplation. Das Schöne im engeren Sinne des Wortes stellt harmonische Einheit in sich vollkommenen Lebens, das Erhabene, Tragische den Kampf des Lebens, der Seele, des sich vergeistigenden Menschen dar. C. F. Meyer läßt Michelangelo vor seinen Statuen sagen:

„So sieht der frei gewordne Geist
Des Lebens überwundne Qual."

Das Reich des lebendigen, sich verwirklichenden Geistes, das so auch Kunst und Wissenschaft ihrem Inhalt und ihrer Realisation nach einschließt, ist das Reich der Kultur. Kultur umfaßt alles von Menschen nach Werten Gestaltete, scheint so über die Sphäre des Geistes hinabzureichen ins Selbstische; aber alles, was zur Kultur gehört, auch das nur Nützliche hat doch einen idealen Sinn, ist geistig erfaßbar. Die Kultur ist in Kulturgütern realisiert, die idealen Sinn haben. Die Existenz von Kulturgütern, zu denen auch die Kultursprachen gehören, ist Vorbedingung des Personwerdens. Wie sich diese Güter von der Situation ihrer Entstehung und von ihrem Urheber lösen, so die Person vom Selbst. Der Zusammenhang tritt geschichtlich darin hervor, daß Maske und dramatisch-mimischer Tanz am Anfang fast jeder uns bekannten Kultur stehen — es scheint, als habe die beginnende Loslösung des Ich von seiner dumpfen Gebundenheit diese äußeren Mittel nötig. Dagegen spricht auch keineswegs, daß für den „Primitiven" die Maskierung so etwas wie reale Verwandlung bedeutet — die beginnende Freiheit ist ihrer selbst noch nicht bewußt. Von der Kultur grundsätzlich unabhängig ist also nicht die Person, sondern nur das Subjekt, und auch dies nur seiner Anlage und seinem An-sich-Sein, nicht

Digitized by Google

seiner Realität und seinem Für-Sich-Sein nach. Umgekehrt schließt die Kultur notwendig Personen in sich ein; und jedes Kulturgut findet seine Vollendung immer nur in Personen, gerade weil es sich als Kulturgut von jeder bestimmten Person gelöst hat. Das Wert-Verhältnis ist dabei sehr verwickelt: die Person ist Eigenwert-Träger, aber sie vollendet ihren Eigenwert erst mit Hilfe der Kulturwerte — und die Kulturwerte sind Eigenwerte, die sich aber nicht in losgelösten Sachgütern, sondern erst in deren Aneignung durch Personen verwirklichen.

Es ist ebenso wichtig, die reine Abgetrenntheit des Geistes vom Wirklichen wie seine Verbundenheit mit dem Wirklichen zu sehen, d. h. es ist notwendig, den Geist in seiner dialektischen Stellung zu allen anderen Stufen des Wertreichs zu erkennen, es ist notwendig, das Wertreich in bewegter Einheit zu verstehen und immer wieder auf seine bewegte Mitte, die Person, zu beziehen. Der rein kontemplative Geist, der sich in sich zurückzieht, der alle Aktivität der bloßen Natur zuschreibt, eine starre Grenze zieht zwischen der nichtigen Bewegtheit des ruhelosen Geschehens und der weltüberlegenen Versenktheit des „Atman" in sich selbst — der indische Geist[1] entwertet die Welt, verliert die Möglichkeit der Ethik, naturalisiert das Handeln und endet auch geistig in abstrakter Negativität. Nicht praktische Nachteile, nicht die Machtfülle Europas widerlegen diese Haltung — Sprengstoffe und Maschinen sind keine Argumente im Kampfe des Geistes. Zu verwerfen ist der indische Negativismus gegenüber allen Wert-Unterschieden innerhalb des Lebens, weil er dem Vorrecht des Positiven, dem obersten Grundsatz aller Erkenntnis wie aller Werthaltung entgegengesetzt ist.

Dieser positiven Stellung des Geistes zum Untergeistigen entspricht es, daß der Geist als Resultat erscheint, daß er von der Person und Gemeinschaft her gesehen wurde. Aber der Geist ist in allen früheren Betrachtungen bereits vorausgesetzt: die Erkenntnis der Eigenart jeder Wertstufe ist geistige Leistung, die Selbständigkeit der vorgeistigen Werte ist Werk des Geistes.

---

[1] Vgl. Georg Misch: Der Weg zur Philosophie. S. 148 — seine Bemerkung zur Sankya-Lehre.

Digitized by Google

94. Gebiete und Einheit des Geistes.

Wir sprachen bisher vom Geiste als von einer Einheit — aber wenn wir bestimmt reden wollten, mußten wir immer die einzelnen Gebiete des Geistes in ihrer Gesondertheit heranziehen. Es entsteht so die Frage, ob es überhaupt eine Einheit des Geistes gibt oder nur geistige Gebiete, die miteinander in Beziehung stehen mögen, deren jedes aber als Wertgebiet von den anderen unabhängig ist. Als „geistig" könnten sie auch so noch zusammengefaßt werden, weil sie gewisse Eigenschaften gemeinsam haben, die auf gleiche Stellung ihres Wertzentrums zurückgehen: das Wertzentrum ist irreal, es ist realisierbar im überselbstischen Pol der Person. Von den personalen Werten, die gleich ihnen gelten, unterscheiden sich die geistigen dadurch, daß die Hauptklassen der leitenden Werte nicht personale Akte, sondern der Person gegenüberstehende Gehalte sind, von den selbstischen Gemeinschaftswerten dadurch, daß sie für die Gemeinschaft selbst, nicht nur empirisch für deren Glieder gelten. Eigentlich sind nur die idealen Sinngebilde geistige Güter; erst sekundär, durch abgeleitete Werte vermittelt, sind es die Realitäten, die solche Sinngebilde vertreten. Aber alles das ist Übereinstimmung, die es erlaubt, alle geistigen Werte in einer Klasse zu vereinigen, nicht innere Verbundenheit, die dazu zwingt, ein Wertzentrum und ein Hauptgebiet ihrer aller anzuerkennen.

Das Problem deutet auf einen Gegensatz der Überzeugungen und Betrachtungsweisen, der zwischen Hamann-Herder und Kant hervorgetreten ist und seitdem die Philosophie wie die Historie der Kultur durchzieht, auf den Gegensatz zwischen einer kritischen, die Gebiete sorgsam scheidenden und einer alle Scheidungen in die Einheit des Gesamtlebens auflösenden, aus ihr heraus verstehenden Haltung.[1] Die kritische, sondernde Betrachtung ist zugleich rein geistig und sachlich: die Wissenschaft etwa wird bezogen auf ihr Ziel, die Geschichte der Wissenschaft erscheint als Näherung an dieses Ziel, unterbrochen durch retardierende Irrtümer; höchstens, wo Hemmungen eintreten, werden außerwissenschaftliche Interessen zur Erklärung herangezogen. Dagegen ist die vereinende Betrachtung auf das Ganze

[1] Vgl. dazu Theodor Litt: Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt. Leipzig 1930.

Digitized by Google

der Kultur, auf ihr Leben, damit auf Person und Gemeinschaft gerichtet. Auch wo ein besonderes Gebiet, etwa die Geschichte einer Wissenschaft Gegenstand wird, zeigt sich das. Die Forschungsrichtungen und die herrschenden Theorien werden mit der Entwicklung der Wirtschaft, der religiösen Überzeugungen, der Kunststile verbunden gesehen; etwa mechanistische Physik und Kapitalismus, Barockstil und Leibnizische Philosophie als Zeugnisse eines „Geistes", der dann „Geist einer Zeit", in anderen Fällen „Geist eines Volkes" ist, gedeutet. Die sachliche Einheit des Gebiets tritt zurück hinter die geschichtliche einer Gesamtkultur, in anderen Fällen auch hinter die eines lebendigen Menschen. Dem entspricht es, daß für die Praxis die einen das Ideal des reinen Forschers, Künstlers, Richters usf. aufstellen, der unbeirrt den Werten seines Gebietes dient, die anderen das als Gewalt am Leben oder Flucht vor dem Leben verwerfen und vom Forscher Rücksicht auf Nutzen und Gefühl, vom Künstler Erkenntnis des Lebens und Dienst an sittlichen oder sozialen Zielen verlangen.

Die Höhe der „Kultur" wird bald mehr an den Einzelleistungen auf den Kulturgebieten, bald mehr an der Einheit der Gesamtkultur gemessen. Wenn Nietzsche und viele nach ihm der Gegenwart „Kultur" absprechen, so wollen sie damit nicht die wissenschaftlichen Forschungen, die staatlichen Einrichtungen, nicht einmal immer die einzelnen bedeutenden Kunstwerke unserer Zeit herabsetzen; sie bestreiten nur, daß diese Leistungen aus der Einheit eines sich gestaltenden Lebens hervorgehen und solche Einheit erhalten oder erhöhen. Auch Nietzsche, ja gerade er, sieht die Kultur als Ganzes erhaben über dem Einzelnen wie über der besonderen Gemeinschaft — nur nicht als eine Gruppe unverbundener Gebiete, sondern als ein Gesamtgut, das denen, die es hervorbringen und in sich verwirklichen, erst ihren Wert gibt. Die Lehre von der ewigen Wiederkehr gewinnt so neuen symbolischen Sinn: das was da wiederkehren soll, was sich im Willen zur Wiederkehr bejaht, ist nicht mehr das Leben selbst, dessen Zusammenhang ja unterbrochen ist, sondern die überlebendige Gestalt, die der Wiederkehr wert ist.

Die überlebendige Einheit als überlebendig ist von den einzelnen Gebieten her zu sichten, bei Nietzsche insbesondere von der Kunst her. Dies jedoch ist nur möglich, weil jedes einzelne

Digitized by Google

Gebiet das Ganze in seine Form aufnimmt. Die beiden Richtungen fordern einander, wenn es sich um Erkenntnis der Kultur handelt, ebenso wie wenn ihre Verwirklichung gewollt wird. Erst wenn so die Dialektik erkannt ist, die vom Einzelgebiet zum Ganzen, vom Ganzen zum Einzelgebiet treibt, erfassen wir den lebendigen Geist. Die getrennten Gebiete des Geistes entnehmen dem Gesamtleben den Gehalt, den sie je nach ihrer Eigenart gestalten; das Leben wird geistiges Leben nur dadurch, daß es das Eigengesetz jedes der reinen Geistesgebiete anerkennt. Ja auch die Ganzheit wird nur je unter einem der Einzelgebiete anschaulich: als sich erkennender Geist, als ästhetisch gestaltetes Leben, als Arbeit in Richtung auf das ideale Gemeinschaftsleben oder auf die Persönlichkeit. Wie Aktivität und Kontemplation, wie lebendiger und reiner Geist, so erfüllen sich auch Gesamtgeist und geistige Gebiete in bewegter Vereinigung. Die Gegensatzpaare sind einander nicht eindeutig zugeordnet: auch die Kontemplation kann auf die Einheit gerichtet, die Aktivität z. B. des Arztes streng gebiethaft begrenzt sein. Das ist zu beachten, weil nur so die Verschiedenheit der Gebiete in ihrer vollen Bedeutung sichtbar wird: durch sie allein sind der Kontemplation bestimmte Gebilde, der Aktivität bestimmte Ziele gegeben.

Für die Systematik ergibt sich daraus, daß die den Gebieten des Geistes entsprechenden Werte leitend sind, daß von ihnen aus je auf ihrem Sondergebiet die Ganzheitswerte gesichtet werden müssen. Die geistigen Sonderwerte sind gebietbildend, geltend; aber sie fordern zu ihrer Ergänzung gebietseigene Werte, die auf ihrem Gebiet, sobald es wirklich ihr Gebiet geworden ist, schlicht da sind — und die, wenn die Ganzheit erreicht ist, keinen Unwert mehr sich gegenüber haben. Im vollendeten Geist, der die Unruhe der geistigen Bewegung hinter sich läßt, transzendiert die Wertbetrachtung sich selbst; diese Transzendenz zu erkennen ist die letzte Aufgabe der Wertsystematik — aber damit transzendiert sie das Menschliche. Das geistige Zentrum als solches ist nicht Wertträger, nur das sich vergeistigende der Person. Wo die Stufe des Geistes ganz erreicht wäre, da wäre das Gegenüber von Geist und Gegenstand ganz ausgelöscht. Nicht ausgehen können wir davon, nur darauf zuschreiten.

Digitized by Google

Das Zerfallen des Geistes in geistige Gebiete, die Idealität des geistigen Zentrums, das als solches nicht Wertträger ist, zwingt dazu, die geistigen Werte in jedem Gebiete besonders aufzusuchen. Jedes Gebiet ist in sich zu betrachten und in immanenter Betrachtung sein Selbstgenügen als ungenügend aufzuweisen. Die Reihenfolge der Gebiete ist durch den Plan des Stufen-Aufbaues vorgeschrieben: von dem mit Person und Gemeinschaft am engsten verbundenen zu dem freiesten ist aufzusteigen. Der Anfang also ist zu machen mit dem Ethos[1], unter welchem Namen die Vergeistigung des Sittlichen im weitesten Sinn des Wortes zusammengefaßt sei, der Schluß mit dem Gebiet der Wahrheit, dem Logos. Zwischen beide ist das Gebiet der Gestalt, der Kunst, der Schönheit einzufügen. Ein einheitliches Wort dafür ist nicht leicht zu finden; an den seit Baumgarten einmal üblichen Sprachgebrauch anknüpfend, brauche ich den Namen „Aisthesis"[2], insofern auch sachlich mit Sinn, als das „Ästhetische" wahrnehmbare Gestalt ist. Auch diese Bezeichnung ist hier geistig gemeint, d. h. sie bedeutet das Wahrgenommene, nicht den Vorgang der Wahrnehmung. Diese Reihenfolge, wie jede denkbare, entspricht der sachlichen Verflochtenheit nicht — sie muß durch nachträgliches Anknüpfen der zunächst außer acht gelassenen Beziehungen ergänzt, ja ihre Linearität muß widerlegt werden.

---

[1] Der Gebrauch des Wortes knüpft an Scheler an, weicht aber — dem wesentlich verschiedenen philosophischen Standpunkt gemäß — von ihm ab. Sch. (Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung 2, 167) versteht darunter „die Variationen des Fühlens (also „Erkennens") der Werte selbst, sowie die Struktur des Vorziehens von Werten und des Liebens und Hassens". Dem entspreche in der intellektuellen Sphäre die „Weltanschauung" und in der religiösen die Struktur des lebendigen Glaubens selbst. Ich meine ebenfalls mit „Ethos" nicht die Ethik, sondern deren Gegenstand, aber a) die Beziehung von Erkanntem und Erkenntnis zueinander ist nicht ein äußerliches Ergreifen, wie der „Phänomenologe" Sch. glaubt; das Erkannte konstituiert sich in der Erkenntnis, der reine Gegenstand ist „Idee" (im Sinne Kants). Die „wissenschaftliche" Besinnung auf das Ethos, die dem Ethos selbst und zwar immer einem besonderen Ethos angehört, setzt sich in der Ethik mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit fort. b) Daraus folgt, daß man nicht nur, wie Sch. will, von besonderem, sondern auch von allgemeinem Ethos reden darf.

[2] „Morphe" — ein Wort, das man vielleicht empfehlen könnte, legt doch auch falsche Beziehungen (etwa zu „Morphologie") nahe. Daher ziehe ich den Ausdruck „Aisthesis" vor, weil er zu dem geschichtlich festgelegten „Ästhetik" gehört.

Digitized by Google

Zweiter Abschnitt.

Ethos.

95. Sittlicher Zentralwert und objektive Sittlichkeit.

Der sittliche Zentralwert der Willensgüte ist Einheits-Wert, das Gut ist: der sittlichen Einsicht folgende Willensentscheidung. Die sittliche Einsicht ist auf das wahrhaft Sittliche gerichtet, wie jede Einsicht auf das Wahre abzielt; aber sie kann, wie jede Bemühung um Erkenntnis, das Wahre auch verfehlen, sie ist uns immer nur als menschliche, d. h. des Irrtums fähige Einsicht gegeben, obwohl sie stets als geistige, überindividuelle Einsicht gemeint ist. Sittliche Einsicht tritt in zwei Arten hervor: als allgemeine Erkenntnis des zu Erstrebenden und als unmittelbares Aufleuchten des jetzt und hier Notwendigen, als Forderung der Stunde. Jede dieser Arten bedarf der anderen und ergänzt sie: nur soweit jemand allgemein vorbereitet ist, das Wertvolle zu sehen, wird er es in der gegebenen Situation wahrnehmen; nur soweit er die gegebene Situation als sittliche Aufgabe ernst nimmt, wird er erkennen, was von dem allgemein Wertvollen jetzt und hier maßgebend ist. Dem Geiste gehört das allgemein Geforderte an, die objektive Sittlichkeit, während die Situation zum Selbst gehört und wie alles diesem Zugeordnete in personaler Bewegung vor das Gericht des objektiv Geltenden gezogen wird.

Das objektiv Sittliche ist gemeint als unabhängig von Einsicht und Willen einzelner Menschen. Wie alle idealen Güter, so realisieren sich auch die der objektiven Sittlichkeit zunächst dadurch, daß sie von Personen wertgehalten werden. Aber die Eigenart des Ethos zeigt sich im Ungenügen dieser Realisationsstufe. Durch Werthaltung werden ja die idealen Güter nur insofern realisiert, als sie im Seelenleben der werthaltenden Personen intendiert werden, d. h. real ist nur diese ihre Intention, nicht sie selbst. Die ihnen so verbleibende Idealität ist nicht, wie bei kontemplativen Gütern, die um die Realität unbekümmerte eines rein geistigen Sinnes, sondern sie ist „Nur-Idealität", Unerfülltheit des in ihrem ethischen Charakter begründeten Anspruchs auf Realisation. Dann aber wird die Sittlichkeit nicht mehr vom Zentralwert, von der Gesinnung her gesehen sondern

Digitized by Google

von den Gütern her: es kommt nicht darauf an, daß der Einzelne seiner Einsicht gemäß handelt, sondern darauf, daß das Rechte verwirklicht wird.

Wer objektiv Sittliches durchsetzen will, fragt nicht nach Überzeugung und Willen derer, die er beurteilt und leitet; der nach seinem Gewissen Handelnde dagegen verlangt, daß der andere sein Urteil gelten lasse. So entstehen notwendig Konflikte zwischen sittlichem Zentralwert und objektiver Sittlichkeit, da die Annahme Kants und Fichtes, daß mit gutem Willen richtige sittliche Einsicht notwendig verbunden sei, falsch ist. Aus dem Gelten des sittlichen Zentralwerts folgt unbedingte Achtung für jede sittliche Überzeugung; objektive Sittlichkeit dagegen beurteilt nur die Richtigkeit, nicht die Aufrichtigkeit. Wenn der Beurteilte diese Richtigkeit nicht anerkennt, schlägt für ihn das objektiv-sittliche Urteil um in Anmaßung des urteilenden Subjekts, seine Meinung ungeprüft als wahr zu behaupten. Dagegen sieht der Vertreter objektiver Sittlichkeit (Hegel!) in dem Anspruch des Gewissens nur die Anmaßung des Subjekts. Gewiß wird durch den sittlichen Zentralwert nur die echte Überzeugung, nicht die advokatorische Behauptung, überzeugt zu sein, gedeckt, gewiß ist nur der überzeugt, der auch zur Prüfung seiner Überzeugung bereit ist — aber da es kein objektives Kriterium für die Echtheit einer Überzeugung gibt, fehlt auch die unbedingt entscheidende Instanz in dem Streit zwischen objektiver Sittlichkeit und subjektiver Überzeugung.

Dieser Ansatz aller großen sittlichen Kämpfe kann erst in der Ergetik entwickelt werden, ja er ist der Ansatz der Ergetik, soweit diese unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit steht. In diesem Ansatz ist das Recht, nach einem objektiv Sittlichen zu suchen, vorausgesetzt, nicht bestritten: der sittliche Geist entspricht der erreichten Einsicht in das objektiv Sittliche, und es ist jedenfalls Pflicht der Person, nach dieser Einsicht zu streben und sich ihr zu unterwerfen, soweit sie erreicht ist. Das Forschen nach der objektiven Sittlichkeit wird durch die Notwendigkeit des Kampfes zwischen dem, was sich als sittliche Überzeugung, und dem, was sich als objektive Sittlichkeit behauptet, gar nicht angefochten. Das theoretische Verhalten, das dem reinen Geiste entspricht, wird vielmehr gerade durch den Kampf als auch im Sittlichen und für das Sittliche gefordert bewiesen. Der Konflikt

Digitized by Google

zwischen sittlichem Zentralwert und objektiver Sittlichkeit geht die rein geistige Sphäre nur insofern an, als er unter dem besonderen Aspekt des Sittlichen zeigt, was allgemein schon eingesehen ist: daß der reine Geist uns immer nur vom lebendigen Geiste, seinen Arbeiten und Kämpfen her zugänglich ist.

Aber es ist ein anderer Einwand erhoben worden, der den Inhalt der sittlichen Einsicht von allem theoretisch Erkennbaren überhaupt trennen will. Er geht nicht von dem Unterschied zwischen Zentralwert und objektiver Sittlichkeit, sondern von dem zwischen allgemeiner sittlicher Erkenntnis oder Vorschrift einerseits, konkreter sittlicher Situation andererseits aus. Jede Beurteilung einer bestimmten Lage unter allgemeinen Normen, so wird behauptet, vergewaltige diese Lage, ganz gleichviel, ob die Normen einem geschichtlich bestimmten Ethos, etwa einer Standessitte, einem nationalen, kirchlichen, staatlichen Gemeinschaftsleben oder ob sie streng allgemein geltenden sittlichen Vorschriften, einem „humanen" Ethos entnommen seien. Solange man dabei von „Lage", „Situation" spricht, ist freilich leicht einzusehen, daß ein Gesichtspunkt gefordert ist, unter dem aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit der jeweiligen Umwelt das sittlich Wesentliche sich herauslöst. Der konsequenteste Vertreter des Einwandes, Eberhard Grisebach, ersetzt daher die neutrale Lage durch die Person, die ich mir jeweils gegenüber finde, die ihren ganz bestimmten Anspruch an mich stellt. Das sittlich Wesentliche wird auf das Verhältnis zu anderen Menschen eingeschränkt, was als mit verbreiteten Überzeugungen übereinstimmend (obwohl falsch) hier unangefochten bleibe. Richtig ist jedenfalls, daß das Gegenübertreten eines Menschen etwas sittlich Wesentliches ergibt, daß eine Situation, in der ein anderes dem meinen gleichberechtigtes Selbst, eine wirkliche oder mögliche Person mir gegenübersteht, nie sittlich gleichgültig sein kann, daß in dem Anspruch, den der andere an mich stellt, ein Auswahlprinzip des sittlich Wesentlichen gegeben ist. Richtig ist auch, daß der Anspruch des anderen Erkenntnismittel des sittlich Geforderten sein kann. Aber wenn nun der Anspruch als solcher zur Norm werden soll, so wird deutlich, daß es auch sittlich unberechtigte Ansprüche gibt: was der andere durch Wort oder Auftreten fordert, kann der sittlichen Entwicklung seiner selbst, kann den berechtigten Ansprüchen dritter zuwider-

Digitized by Google

laufen — und schließlich habe ich, der Angesprochene, doch auch Ansprüche dem mich Ansprechenden gegenüber. Ganz künstlich wird hier ein Moment aus dem Ganzen als allein berechtigt herausgelöst; und diese Negativität rächt sich an Grisebach dadurch, daß er sein abstraktes Denken für konkret hält und, statt zu umfassenderen Einsichten fortzuschreiten, immer nur auf derselben Stelle tritt. Die bestimmte Lage, in der mir ein anderer gegenübertritt — als mein Kind oder Vater, als mein Freund oder Gegner, als mein Schuldner oder Gläubiger usf. — untersteht immer auch allgemeinen Normen, die teilweise aus dem Rechte der Person, teilweise aus der größeren oder kleineren, engeren oder weiteren Gemeinschaft folgen, der wir beide angehören.

Es war an dieser Stelle notwendig, Einwände zurückzuweisen, weil diese nicht eine oder die andere Einzelheit des ethischen Geistes, sondern die Geistigkeit, die überpersonale Seite des Ethischen überhaupt in Frage stellen. Zugleich ist so die Stellung der objektiven Sittlichkeit, des Inhalts des ethischen Geistes zum sittlichen Leben aufgezeigt. Aber über diesen Inhalt als solchen ist noch nichts gesagt, vor allem nicht, wie er zur ganz allgemeinen sittlichen Forderung, wie zu den immer geschichtlich besonderten Gemeinschaften und persönlichen Idealen steht.

96. Allgemeines und besonderes Ethos.

Das Gut des sittlichen Zentralwertes ist Akt-Einheit, also seinem Wesen nach nicht gegenständlich. Aber dieser Akt ist auf ein Ziel gerichtet, das zugleich Gegenstand der in der Akt-Einheit enthaltenen Einsicht ist. In den meisten Fällen ist dies Ziel als Gegenstand adäquat gedacht; es handelt sich um Herstellung oder Erhaltung eines objektiven Guts, für das ich verantwortlich bin. Aber sogar in dem besonderen Fall, in dem die Sittlichkeit, die meine oder die eines anderen, Ziel meines Handelns ist, bei gewissen Akten der Erziehung und Selbsterziehung, wird die an sich akthafte Sittlichkeit in Gegenstand-Stellung gebracht: ich will mich etwa zu einem gegen Versuchungen bestimmter Art Widerstandsfähigen erziehen. Erleichtert wird diese Umbildung dadurch, daß fremde Sittlichkeit nie, eigene selten unmittelbar Ziel sein kann, daß es sich vielmehr fast immer nur darum

Digitized by Google

handelt, ihr günstige Bedingungen zu schaffen. Der Gegenstand sittlicher Einsicht in einem einzelnen Akt ist ebenfalls ein einzelner: ich soll jetzt die Wahrheit sagen, diesem bestimmten Menschen helfen oder diese übernommene Arbeit mit aller Kraft und Sorgfalt ausführen. Aber daß dieses Einzelne als sittlich gefordert einsichtig wird, beruht zugleich auf seinem Zusammenhang mit anderen sittlichen Einsichten. Mag sogar an einem bestimmten Falle einem Menschen eine ihm ganz neue sittliche Erkenntnis aufgehen, so hat das nun doch notwendig Folgen für seine einheitliche Erkenntnis: das einmal Eingesehene bestimmt das für ihn sittlich Wesentliche in künftigen Fällen. Sittliche Einsicht teilt die Eigenschaft jeder Erkenntnis, nur in einem Erkenntnisganzen vollendet zu sein — sie tendiert also zur Einheit des Ethos. Diese Einheit ist immer nur als werdende realisiert; aber der Sinn der werdenden Einheit weist auf die vollendete hin. Zwei sehr verschiedene Näherungsformen lassen sich erkennen: das in einer besonderen Gemeinschaft als geltend Anerkannte und das, was aus der jeweils erreichten Wert-Erkenntnis als allgemein geltend folgt. Das erste ist das besondere Ethos z. B. eines Standes, Volkes zu bestimmter Zeit, das zweite das allgemeine Ethos, das etwa in den Evangelien, den Lehren Platons, Kants gemeint ist. Auch das allgemeine Ethos enthält immer Momente, die der besonderen, geschichtlichen Wirklichkeit entstammen, aber dem Sinne, der Absicht nach gilt es allgemein; werden die besonderen Momente als solche erkannt, so werden sie zugleich als Trübungen beseitigt, während in dem als besonders gemeinten Ethos die Besonderheit wertgehalten wird.

Für das Bewußtsein der Beteiligten stellt sich das Verhältnis von allgemeinem und besonderem Ethos sehr verschieden dar. Die möglichen Arten sollen idealtypisch unterschieden werden. Dabei entspricht die Reihenfolge einigermaßen der genetischen, aber es kommt uns wiederum nicht auf die Genese an, und ebensowenig darauf, in welchem Grade von Annäherung die idealtypischen Formen irgendwo und irgendwann verwirklicht sind. „Formal primitiv" ist ein Ethos dann, wenn sein Unterschied vom allgemeinen in keiner Weise bewußt ist: das an sich besondere Ethos ist für die ihm Unterworfenen das einzige. Trotz Kenntnis anderer Sitten kann daran festgehalten werden: das

Digitized by Google

Fremde wird als unsittlich wertgenommen. Aber darin liegt nun doch, oder es liegt mindestens nahe, daß das real besondere Ethos „eigentlich" allgemein ist, daß es daher den Fremden aufzudringen ist. Grundsätzlich wird die Scheidung erst, wenn die Besonderheiten der verschiedenen Arten von Ethos, der eigenen und fremden gleichgestellt und zugleich über ihnen allgemeine Maßstäbe, Forderungen, Güter wertgenommen werden. Dann kann entweder das Besondere, soweit es als besonderes erkannt ist, als ethisch nicht geltend angesehen oder es kann eine Sphäre des Besonderen neben der des Allgemeinen anerkannt werden. Ethisch nicht geltend bedeutet dabei nicht notwendig wertwidrig, sondern oft nur wertindifferent und dann vielleicht in anderer Hinsicht, z. B. um des bequemen Zusammenlebens willen nützlich. Wird das besondere Ethos als eigenartige in sich wertvolle Gestalt des allgemeinen anerkannt, so darf es dem allgemeinen nicht widersprechen, steht also grundsätzlich unter dessen Kritik, auch wenn das nicht anerkannt wird. Aber das nur für einen bestimmten Kreis (z. B. den römischen Bürger, den Ritter, Geistlichen) oder ein bestimmtes Volk Gebotene bleibt in sich wertvoll. Die besondere Norm verkörpert sich dabei oft in einen idealen Repräsentanten der betreffenden Gemeinschaft; und es ist sehr wohl denkbar, daß auch die Vorbilder anderer Kreise als in sich wertvoll, obwohl nicht als für mich vorbildlich, anerkannt werden.

Das besondere Ethos, obwohl für den Einzelnen normativ, ist doch für ihn zugleich real vorhanden, es drängt sich ihm in Sitten, Gesetzen, im Urteil der Genossen auf: „Man tut dies, man läßt jenes". Diesem Charakter der Realität entspricht es, daß die volle Verwirklichung des Ethos als vergangen, als in der Vorzeit vorhanden geglaubt wird. Die Verbindung von Realität und Norm wird so gedacht, daß das Vergangene, das was einst war und nicht mehr ist, der Gegenwart als gesollt vorgehalten wird. Auch wer an den Mythos von vorbildlichen Ahnen nicht mehr glaubt, sieht doch die „wahre" Gestalt seiner Gemeinschaft und ihrer Glieder in der unvollkommenen „angelegt", gleichviel wie er sich diese Immanenz des Transzendenten erklären mag. In einigermaßen entwickelten Zuständen verpflichtet das besondere Ethos auch die Gemeinschaft, nicht nur die einzelnen: der Prophet, der Dichter hält dem Volke, dem

Digitized by Google

Staate den Spiegel vor — aber es ist zugleich die eigene bessere Vergangenheit oder das eigene wahre Wesen, das im Spiegel erscheint. Die Vereinigung von Sollen und Sein im besonderen Ethos geschieht so, daß das Sein überwiegt. Umgekehrt überwiegt im allgemeinen Ethos das Sollen — und zwar untersteht diesem die Gemeinschaft so gut wie der einzelne. Aber es liegt im Begriff des ethischen Sollens, daß es nicht beim Sollen bleiben, daß das Gesollte realisiert werden soll. Dann muß in der Wirklichkeit doch die Möglichkeit dieser Verwirklichung liegen; so ist auch im allgemeinen Ethos Sollen und Sein verbunden, aber unter der Herrschaft des Sollens. Das ist gemeint, wenn das allgemeine Ethos als das „humane", seine Forderung als „Humanität", „Menschlichkeit" bezeichnet wird. Der Mensch, wie er sein soll, wird als im realen Menschen, und zwar in jedem angelegt gesehen. Aber damit ist der tatsächlich existierende Mensch zugleich als unvollkommen anerkannt, das „wahrhaft Menschliche" wird vom „allzu Menschlichen" unterschieden, es zeigt sich, daß diese „Humanität" nicht mit den natürlichen Eigenschaften der Art „homo sapiens" gleichgesetzt werden darf.

Werden so allgemeines und besonderes Ethos einander gegenübergestellt und gilt das allgemeine auch der Gemeinschaft gegenüber, so ist die freie Person, die das allgemeine Ethos als ihren überindividuellen Pol verwirklicht, das Gewissen der Gemeinschaft, von der sie doch zugleich abhängt. Wiederum zeigt sich der Ansatz der großen sittlichen Kämpfe, nun aber insofern in neuem Licht, als die freie Person zugleich das besondere Ethos umwandelt. Ihr Gewissen wird so zum Gewissen der Gemeinschaft selbst. Das allgemeine Ethos steht dem besonderen nicht mehr nur gegenüber, sondern verwirklicht sich in ihm in besonderer Gestalt, besondert sich in ihm.

Das besondere Ethos einer Gemeinschaft nimmt inhaltlich alle die Werte in sich auf, die dieser Gemeinschaft oder dem, was diese Gemeinschaft fundiert, zugehören, so vor allem die Darstellungswerte der Gemeinschaft, die Werte der Gesellschaftsregelung und der Verbundenheit, weiter aber auch die vitalen, selbstischen und personalen Werte ihrer Glieder; alle diese Werte aber sind gemeint als in besonderen Gütern verkörpert. Die Pflege dieses Inbegriffs von Gütern gehört zum Ethos der Gemeinschaft.

Digitized by Google

Wenn man so allgemeines und besonderes Ethos nicht in abstrakter Gegensätzlichkeit, sondern in konkreter Verbundenheit miteinander betrachtet, so gehört umgekehrt der Gehalt des besonderen Ethos auch dem allgemeinen an: der abstrakte Begriff der Humanität als dessen, was für jeden Menschen als Menschen gleichmäßig gilt, wandelt sich in den konkreten Inbegriff von allem, was an wertvollen Gütern von menschlichen Personen überhaupt wertgenommen werden kann. Alles dies wird zugleich unter den Schutz des allgemein menschlichen Gewissens gestellt. Jedes besondere Ethos in dem Maße, in dem es das allgemeine in besonderer Art verwirklicht, wird damit Teil des allgemeinen Ethos, und zwar nicht nur mit seinen allgemeinen, sondern gerade auch mit seinen besonderen Momenten. Jedes besondere Ethos und jede es tragende Gemeinschaft oder Person wird vom allgemeinen Ethos her anerkannt, und die Anerkennung jeder dieser Besonderheiten soll sich durchsetzen. Auch diese Synthese von allgemeinem und besonderem Ethos ist nicht nur theoretisches Bewußtsein sondern zugleich zur Verwirklichung sich bestimmender Geist. Aber bei diesem Verwirklichungsstreben stößt es auf die lebendige Sonderexistenz der Träger jedes besonderen Ethos. Gemeinschaften als Träger eines Ethos sind geistig, d. h. zu gegenseitigem Verstehen, zur Darstellung füreinander fähig und bestimmt; aber sie sind zugleich lebendig und haben Teil an der Eigenschaft alles Lebendigen, für sich und damit, wo die Not es fordert, gegen anderes Lebendige und auf Kosten anderes Lebendigen zu leben. Wiederum werden die Konflikte sichtbar, von denen aus die Ergetik begriffen werden muß. Zunächst aber ist die geistige Seite des Ethos noch rein als solche, unabhängig von den Problemen der Realisation zu betrachten.

97. Vollkommenheit.

Die rein geistige Seite des Ethos ist der Inhalt der sittlichen Einsicht ohne Rücksicht auf die Frage seiner Verwirklichung. So ist es nicht in einem einzelnen sittlich bedeutsamen Akte, einer bestimmten geforderten Einheit von Entschluß und Erkenntnis gemeint; denn da entspringt die Einsicht immer zugleich aus der besonderen Lage: es zeigt sich etwas Bestimmtes als auszuführend oder zu unterlassend, es zeigt sich ein Gut als

Digitized by Google

gefährdet oder als erreichbar. Auch das Ethos als Ganzes ist immer gedacht mit Rücksicht auf das Tun, das Vollbringen: daher stufen sich innerhalb jedes Ethos die Typen nach Wertgraden ab: zu einer bestimmten Gemeinschaft gehört ein vorbildliches Verhalten, ein normales und ein noch erträgliches. Nur die oberste Stufe ist in sich wie sie sein soll — in ihr wird das Ethos angeschaut wie in einem Bilde, das für sich besteht, das nichts bedarf. Im Vollkommenen tritt das Einzelne nicht mehr als Einzelnes hervor, sondern ergibt sich selbstverständlich aus dem Ganzen. Das Vollkommene als solches ist Gesamtgut, es vereinigt die einzelnen geltenden Güter und gibt ihnen mit ihrer Stelle im Ganzen ihren Rang und das Maß ihres Geltens. Es kann eigentlich nur ein Vollkommenes geben; denn da dem Vollkommenen kein Gut fehlen darf, so ist es auch vollständig, hat nichts außer sich, was Wert besitzt. So steht die letzte Vollkommenheit jenseits aller einzelnen Gestalten, oder kann, wenn sie überhaupt noch als Gestalt gedacht werden soll, nur das Eine „Gott" sein. Das Sollen entsteht dann dadurch, daß dieses Eine dem Endlichen, Besonderen, Begrenzten als Vorbild dient: „Seid vollkommen, wie Euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Matth. 5, 48). Aber wir werden des Vollkommenen nur ansichtig von bestimmten Gestalten her, daher sogar Gott von Jesus als „Vater im Himmel" vorgestellt wird. So zeigen sich uns in ihrer Art vollkommene Gestalten, ein Pantheon von Göttern statt des einen Gottes; die Wandlungen der Geschichte, die Verschiedenheiten der Völker, Stände, Geschlechter, Lebensalter spiegeln sich in vollendeten Vorbildern. Da das Gegenwärtige immer im Kampf steht, da jeder gegenwärtige Typus, auch wenn er in vorbildlicher Vollendung gesehen wird, andere Typen gegen sich hat, die ihn bekämpfen, einschränken, so ist die Vergangenheit besonders geeignet, zur Vollkommenheit verklärt zu werden. Aber wenn das Vergangene als vergangen, d. h. in der Gegenwart nicht mehr fortlebend gedacht wird, dann wird es nicht als Gegenstand unserer sittlichen Einsicht gedacht; es muß also so gedacht werden, als sei es nicht durch die Besonderheit seiner geschichtlichen Lage bedingt, d. h. es muß unwahr gedacht werden. Umgekehrt, wenn die Gestalten einer vergangenen Zeit so gedacht werden, wie sie in reiner Vollendung ihrer Besonderheit sinnhaft waren, dann sind sie als vom Leben gelöste Bilder

Digitized by Google

gedacht, gehören nicht mehr dem „Ethos" sondern der „Aisthesis" an.

Dies ist also der dialektische Ansatz des ethischen Geistes von der Vollkommenheit her gesehen: alles Vollkommene ist nur ansichtig als bestimmte Gestalt, alle bestimmte Gestalt ist bedingt; zu ihr gehört, daß sie in sich lebendig, bewegt ist, alles Lebendige aber ist bedürftig und damit unvollkommen. Es handelt sich bei der ethischen Vollkommenheit darum, die vollständige Einheit und Harmonie mit der höchsten Lebendigkeit und Tätigkeit in eins zu denken, eine Aufgabe, die schon Aristoteles sich stellte, wenn er Eudämonie als Tätigkeit, als Energeia faßte. Damit treten Annäherungen an die Vollkommenheit an Stelle der Vollkommenheit selbst, es lassen sich dann verschiedene Ausprägungen des Vollkommenen unterscheiden, Vorbilder, statt des einen Vorbildes. Ja noch mehr: die Vollkommenheit läßt sich in verschiedenen Arten der Ganzheit anschauen. Die umfassendste würde alles Seiende in einen vollkommenen Zustand zusammenfassen: so dachte der Mythos das Paradies, so sah Dante den Himmel, so träumt der Utopist die vollkommene Gemeinschaft vollkommener Menschen auf idealer Wohnstätte mit vollendeter Technik ausgerüstet. Aber alle diese umfassenden Harmonien sind leblos und unbewegt, oder sie nehmen die Unvollkommenheit, die dem Leben als solchem zukommt, in sich auf — und sind dann in keinem Augenblick mehr vollkommen; denn jedes Leben ist zeitlich nicht nur in dem Sinne, daß es in der Zeit verläuft, sondern in dem anderen, viel bestimmteren, daß jeder seiner Zustände auf einen zukünftigen hinweist, also in sich der Vollkommenheit entbehrt. Die Vollkommenheit eines in dieser Art zeitlichen Ganzen kann nie in einem seiner Zustände gegeben sein — dann also überhaupt nicht „in" ihm — sondern in einer Idee des Ganzen, die den Ablauf zusammenfaßt: die vollkommene Gestalt hat die unvollkommenen Stadien in sich, aber als Momente einer idealen, der zeitlichen Wirklichkeit gegenüberstehenden Einheit.

Was im Sinne des Ethos vollkommen ist, muß vom Sittlichen her gesehen sein. Auch hier gilt, daß der Weg der Erreichung zur Sache selbst gehört. Die Idee des absolut Vollkommenen kann immer nur die Richtung der Bewegung anzeigen, nie den Gehalt aus sich erzeugen — vielmehr ist der Gehalt von der

Digitized by Google

realen Bewegung her zu gewinnen, indem sie sich selbst als der Vollkommenheit zustrebend erkennt. Vom Sittlichen her sind zwei Ganzheiten als Gesamtgüter sichtbar geworden: Persönlichkeit und Gemeinschaft. So besondert sich für den sittlichen Geist die Vollkommenheit in die Ideen der vollkommenen Persönlichkeit und der vollkommenen Gemeinschaft. Beide haben Unvollkommenheiten als überwunden in sich: die Persönlichkeit, weil sie einzelne. besondere ist, widerstreitende Triebe zur Einheit in sich verbindet, die Gemeinschaft, weil sie aus selbständigen Personen besteht, deren Freiheit sich freiwillig unterordnet, die also ein „Sollen", ob auch als ein befolgtes, über sich haben. Aber in beiden ist dieser Widerstreit überwunden: die vollkommene Persönlichkeit hat alles der eigenen Einsicht und Einheit Widerstreitende so eingeordnet, daß es gehorcht, die vollkommene Gemeinschaft wird von ihren Gliedern so geliebt, daß diese sich ihr selbstverständlich einfügen. Der Gehorsam ist in beiden Fällen zwanglos — Schillers „schöne Seele" und die ideale Liebesgemeinschaft der unsichtbaren Kirche stellen jedem das Gemeinte vor Augen. Diese relativen Vollkommenheiten unterscheiden sich von der absoluten dadurch, daß sie die Möglichkeit des Konfliktes in sich tragen, d. h. sie sind von der immer konflikthaltigen Wirklichkeit her als ihre sinngebenden Ideen gesehen. Damit haben sie relativ Wertfremdes in sich aufgenommen und verlangen zu ihrer Ergänzung die Bewegung auf sie hin; eine neue zeitliche Art der Besonderung dringt in sie ein. Die vollkommene Persönlichkeit ist eine zeitlich sich verwirklichende Ganzheit, da sie das menschliche Leben mit seinen Stadien zur Idee erhebt; sie besondert sich diesen Stadien gemäß, die schon dadurch voneinander wesentlich verschieden sind, daß sie anfangs überwiegend auf Zukunft, am Ende überwiegend auf Vergangenheit gerichtet sind — anfangs bestimmbar, später zunehmend bestimmt. Aber auch das sind Abstraktionen: die Lebensfunktionen selbst, das Wachsen und Welken, die geschlechtlichen Triebe werden in die geistige Gestalt jedes Alters aufgenommen; denn die vollkommene Persönlichkeit als zeitliches Gesamtgut ist nicht in einer Periode des Lebens erreicht. Persönlichkeit bildet sich immer von einem bestimmten Selbst her — alle Unterschiede des Selbst, von dem allgemein-

Digitized by Google

sten, dem geschlechtlichen bis zu den besondersten des ganz individuellen auf einzigartiger Anlage erwachsenden Schicksals sollen in ihr zur Einheit kommen. Bestimmte Persönlichkeit ist individuelle Idee — aber in dieser Individualität der vollendeten Persönlichkeit ist doch als Moment stets das allgemeine Ethos enthalten, da der überindividuelle Pol jeder Person es als Forderung stellt und da diese Forderung als in der vollendeten Persönlichkeit erfüllt gedacht wird.

Auf die vollkommene Gemeinschaft sind diese Überlegungen leicht übertragbar. Der wesentlichste Unterschied gegen die Persönlichkeit liegt darin, daß sie obwohl zeitlich doch nicht an eine bestimmte und begrenzte zeitliche Abfolge von Stadien gebunden ist. Ein Moment der Dauer verbindet in ihr die wechselnden Personen — ihre Idee scheint nicht nur dem Sinne nach überzeitlich, sondern zugleich in real dauernden Einrichtungen, Sitten, Symbolen verwirklicht zu sein; ihr „Geist" scheint die Zeit nicht in demselben Sinn wie der der Persönlichkeit in sich zu enthalten. Richtig daran ist, daß die Idee der vollkommenen Gemeinschaft keine zeitlichen Stadien verbindet[1]; jede besondere Gemeinschaft aber und ihr Geist sind als geschichtliche zeitbestimmt: sie nimmt Neues auf, stößt Veraltetes ab — diese allgemeinsten Zeitfunktionen gehören jedenfalls zu ihr und zwar zu ihrem idealen Sinn, nicht nur zu dessen Realisierung.

Die dem Ethos eigentümlichen Werte sind schwer festzustellen. Der sittliche Zentralwert ist überall vorausgesetzt, aber er für sich organisiert das Ethos nicht; alle anderen Werte werden nur aufgenommen, sind in der Idee des Vollkommenen harmonisch vereinigt, in den einzelnen Sondergestalten des Ethos mit wechselnder Vorherrschaft enthalten, also nicht für das Ethos kennzeichnend. Wohl ist Persönlichkeit oder Gemeinschaft als Ganzes Wertträger eines geltenden Einheitswertes; dessen Gut ist im Falle der Person die Einheit der ganzen persönlichen Fülle unter überpersönlichem Pol, im Falle der Gemeinschaft die Einheit aller Glieder als freier Personen unter der Ganzheit. Aber dieser Einheitswert hat keinen realen Wertträger; keine reale Person oder Gemeinschaft genügt dieser

[1] Daher kann die Idee vollkommener Gemeinschaft etwa im platonischen Staat als unveränderlich gedacht werden — der Verfall des Staates gehört ja nicht mehr der Idee als solcher an.

Digitized by Google

Forderung, die doch als ethische in einem idealen Gute keine angemessene Erfüllung finden kann. Wendet man sich den Näherungen an das Gesamtgut zu, wie sie in realen Gemeinschaften und von realen Personen erstrebt und teilweise verwirklicht werden, so ist schon dies schwer zu beantworten, ob der leitende Einheitswert gebieteigen oder gebietbildend ist. Bei der Persönlichkeit erscheint er gebieteigen, weil er das Selbst überselbstisch erfüllt, gebietbildend, weil der sittliche Zentralwert, die Einheit des Willens mit der Einsicht, Form und Aufbau der Persönlichkeit bestimmt. Aber auch diese Einheit ist doch in der Form der Person bereits „angelegt", während umgekehrt die Möglichkeiten des Selbst nur unter der Herrschaft des sittlichen Zentralwerts als auszubildende Anlagen erkannt werden. Der Grund dieser Schwierigkeit liegt darin, daß nur gegenständliche oder doch vergegenständlichte Güter einem Gliede des Gegensatzes „gebieteigen — gebietbildend" einfach untergeordnet werden können, während die sich zur Einheit ausbildende Person oder die werdende Persönlichkeit nicht gegenständlich ist: die Person bildet sich zur Persönlichkeit, zu ihr gehört der Zentralwert, unter dessen Herrschaft sie sich bildet, wie das Material der Anlagen, aus dem sie die bestimmte Gestalt bildet. Sie ist selbst das Gebiet, das sie schafft, ihr eignet der leitende Wert, wie sie sich ihm zueignet. Auf die Gemeinschaft ist eine ähnliche Überlegung übertragbar, wenn man sie richtig, d. h. als sich immer neu herstellende Gemeinschaft geschichtlich bestimmter freier Personen versteht.

Die wahre, ihm entsprechende Existenzart des Ethos ist der lebendige Geist, also nicht die vom Leben sich trennende Kontemplation des reinen Geistes. Aber alles Tun wird sich seiner bewußt in der Anschauung, jede leitende Idee soll auch als Eidos angeschaut werden, die Unvollendbarkeit des Lebens vollendet sich im Bilde. Nicht nur P l a t o n hat (in den Gesetzen, also in einer Schrift, die der realen Gestaltung des Staates gewidmet ist) gesagt, der höchste Ernst sei den schönen Spielen zu widmen, die der Mensch vor den Göttern spielt, auch P e s t a l o z z i, der ganz in Liebestat Lebende, läßt den kranken Arner (in Lienhart und Gertrud) den Sinn des Lebens als Spiel, als Gestalt betrachten. Wenn der Tätige das vollendete Bild als Anweisung zur Tat auffaßt, so wird dem Betrachtenden umgekehrt das

Digitized by Google

Leben zum Bild; und er kann für sich anführen, daß wir „im farbigen Abglanz" das Leben „haben", d. h. als Ganzes besitzen, während wir als Handelnde stets im Unvollendbaren streben.

Dritter Abschnitt.

Aisthesis.

98. Stellung im Sinnganzen des Wertreichs.

Alle transgredienten Eigenwerte weisen über das einzelne erreichte Gut hinaus — dies Gut erweist sich nach seiner Erreichung als Teil-Gut, d. h. in einem transgredienten Wert kann der letzte Sinn des Ganzen nicht begründet sein. Die Teilgüter sind Güter als Teile eines Gesamtguts, das Gesamtgut ist nicht mehr transgredient, sondern immanent eigenwertig, aber es stellt sich für Leben, Selbst, Person und ebenso auch für den ethischen, d. h. aktiven Geist dar als Einheit eines zeitlichen Verlaufs, also als in keinem Teile dieses Verlaufs erreicht. Dann bleibt als einziges erreichbares immanent-intensives Gut das des isolierten Erlebens, die Lust, übrig. Dieser Sachverhalt erklärt die überredende Kraft des Hedonismus. Aber Erleben vom Leben trennen bedeutet, den wahren Zusammenhang verblendet negieren; und dieser Negativismus enthüllt sich dadurch, daß die Lust nur in den seltenen Augenblicken ungehemmt tätigen, ausruhend glücklichen oder erotisch erfüllten Lebens rein da ist, daß sie sonst erstrebt werden muß. Erstrebte Lust indessen ist mit der Unruhe des Strebens behaftet, daher als Lust unrein — und wenn Lust rücksichtslos als solche gewollt wird, so ist dies Wollen lebensfeindlich, d. h. es zerstört sein eigenes Ziel mit der Grundlage gesunden Lebens, die allein die freie Gabe lustgesättigter Augenblicke verheißt. Jede Stufe — das ist erkannt und dargestellt worden — weist auf alle anderen Stufen hin: die niederen erfüllen ihren Sinn erst durch die höheren, die höheren sind durch die niederen fundiert und entnehmen ihnen ihren Gehalt. Diese Einheit und ebenso die Einheit des Gesamtguts jeder Stufe, sofern sie ein Gesamtgut hat, erscheint als Bild, und dieses Bild bestimmt als Vorbild die Bewegung. Aber als

Digitized by Google

Vorbild ist es nur aufgegeben, das heißt unvollständig; denn es soll realisiert werden. Das Sollen ist in seine Struktur aufgenommen: das Bild bleibt in sich unvollkommen, ehe es aus der Realisierung Fülle gewinnt. Diese Unvollkommenheit enthüllt sich darin, daß in jedem Stadium des Strebens das Bild entweder bei seiner Erreichung enttäuscht oder der zu gestaltenden Wirklichkeit gegenüber, als ungenügend bestimmt, versagt. Das „Bild des, was er werden soll", das jedem vorschwebt, erweist sich, wenn erreicht, als nicht vollkommen; oder vielmehr, noch ehe es erreicht ist, zeigt sich zugleich seine Unerreichbarkeit und sein inneres Ungenügen. Die Träume des Knaben von seiner Zukunft, die Staats-Ideale und die Vorbilder des Volkstums korrigieren sich so in dem Streben nach ihrer Erreichung; aber diese Korrektur, so sehr sie das Vorbild bereichert, führt nie zu einer in sich befriedigten daseienden Ganzheit. Eine solche ist vielmehr dem zeitlich Lebenden nur erreichbar, wenn das Bild sich aus dem Zusammenhang des Strebens löst, wenn es nicht mehr Vorbild, nur noch reines Bild, nicht mehr Ziel eines Wollens, nur noch Gegenstand hingegebenen Anschauens ist. Wie das isolierte Erleben, so ist auch das reine Anschauen gegen alles gleichgültig, was über das ihm Gegebene hinausweist; aber während isoliertes Erleben diese Gleichgültigkeit auf den Gegenstand ausdehnt, nur sich selbst im Sinne hat, ist reines Anschauen intentional auf das Bild als Einheit gerichtet. Das anzuschauende Bild muß einzeln und begrenzt sein, da es sonst nicht anschaubar wäre; aber es muß Bild eines Gesamtgutes irgend einer Stufe sein, da es sonst das Streben nicht stillen könnte. Unmöglich wäre das, wenn nicht jede Stufe Momente relativer Vollendung in sich enthielte, die aus dem Werdens-Zusammenhang herausgenommen Bilder des Vollkommenen ergeben: das Leben genießt sich in seiner vollen Blüte und in jeder freien Bewegung, das Selbst prägt sich zur besonderen Gestalt aus, die Gemeinschaft ist als echte Liebesgemeinschaft wenigstens in einigen gemeinsamen Taten und Erlebnissen da, sogar die Persönlichkeit verwirklicht sich im vollendeten Leben auserwählter Menschen angenähert. Solche Momente wollen erlebt sein, sie gestalten sich zum Bilde in den Formen der Feier und der Erinnerung, d. h. der Gegenwart und der vergegenwärtigten Vergangenheit; denn das Zukünftige ist

Digitized by Google

kein Gegenstand reiner Anschauung. Als Darstellung des Selbst, der Person, der Gemeinschaft sind diese Formen schon früher gesichtet worden; zugleich war damit gefordert, daß sie Dauer gewinnen in anschaulichen Symbolen, in denen Selbst, Person, Gemeinschaft sich besitzt. Als Darstellungen sind Symbole nicht Vorbilder, sondern anschaubar-gegenwärtig; aber solange sie Symbole eines sich darstellenden Eigen- oder Gemeinschaftslebens sind oder solange es sich um Gestaltung realer Momente des Lebens handelt, sind sie noch nicht völlig in sich befriedete Bilder, bleiben sie der Bewegung des Lebens anheimgegeben.

Volle Einheit von Anschauendem und Angeschautem wird nur möglich, wenn der Anschauende sich von seinem Selbst, seiner Gemeinschaft löst, wenn er nur noch Anschauender ist, d. h. wenn er als überpersonaler, geistiger Pol der Person anschaut. Diese Loslösung bedeutet nicht Einstellung in einen anderen Zusammenhang, wie beim reinen Erkennen oder beim sittlichen Urteil, sondern bleibt intensiv immanent, dem einen Gegenstand ganz und allein verfallen. Aber der Anschauende gleicht dem verstehend Erkennenden darin, daß er mit allen Kräften seines Selbst anschaut, und das Angeschaute ist „Bild des Lebens". Der Künstler setzt an dieses Bild des Lebens, wie Goethe von Schiller rühmt, „das Leben selbst". Die vom Leben losgelöste rein geistige und ruhige Wertnahme ist doch zugleich innigste Lebensverbundenheit; das objektive Gut ist der Wirklichkeit entnommen in dem doppelten Sinne, daß es aus ihr genommen aber ihr dann enthoben ist. Einheit von Leben und Lebensferne, oder besser Bewegung, dialektisch erkennbare Bewegung des Lebens zum Bilde, des Bildes zum Leben bestimmt den Charakter des Ästhetischen, nicht, wie viele glauben, Losgelöstheit allein.

99. Leitender Wert.

Viel selbständiger als das Ethos stellt sich die Aisthesis als geistiges Wertgebiet dar. Während dort der leitende Wert der personalen Stufe angehörte, das herrschende Gesamtgut aber fremde Werte in sich aufnahm, ist hier eine Mannigfaltigkeit unabhängiger Einzelgüter und ein leitender Wert vorhanden, der sie alle zu Gütern dieser Gruppe macht. Der leitende Wert ist, wie sich gezeigt hat, immanent-intensiv, er ist zugleich, da gei-

Digitized by Google

stiger Wert, da zum überpersonalen Pol von Personen als Wertzentrum gehörig, geltender Wert. Doch hat dieses Gelten nicht die Form des Tunsollens, sondern die wesentlich andere des überindividuell wertvollen Gegenstandes des Anschauens. Die Hauptklasse des Werts sind Anschauungen, d. h. voll-erlebbare, in sich gegliederte Gegenstände. In ihrer Gegliedertheit voll erlebbar — d. h. als Einheiten erlebbar; daher ist der immanent-intensive geltende Anschauungswert Einheitswert. Gemäß dem Unterschied in der Art des Geltens, ist die Einheit für den anschauenden Geist nicht Ziel, sondern Gegenstand; das Geltende ist anzuerkennende, nicht zu erstrebende Einheit. Die Einheit ist erfüllt, sie ist restlos da — also ist es dem vollkommenen Gute äußerlich, es in eine Zweiheit zu zerlegen. Trotzdem kann das Gut nur als Einheit einer Zweiheit deutlich gedacht werden. Das Schöne, das „selig in sich selbst" ist, zerfällt nicht in zwei Teile, die erst verbunden werden müssen; der Blüte, die sich entfaltet, setzt nicht eine äußere Macht Maß und Form, auch kämpft in ihr nicht ein Leben an gegen die Form und droht sie zu sprengen, sondern das Leben selbst scheint sich diese vollendete Form zu geben, oder besser die Form ist das sich entfaltende Leben. Ebenso steht das vollendete Gebilde der Kunst „frei und leicht wie aus dem Nichts entsprungen" vor dem „erstaunten Blick" — erst wenn der Betrachter an die Entstehung des Werkes denkt, trennt sich ihm die Gestalt, die Einheit verleihende, von dem strömenden Leben, das gestaltet wurde. Aber auch dann noch hat jedes Moment etwas vom anderen in sich, die „schöne Gestalt" ist unformalisiert, unaufgelöst, ist Ganzheit (§ 29, S. 119), das ihr Gegenüberstehende ist „Leben", d. h. sich gestaltende Kraft; die Schiller'sche Formel: Einheit von Gestalt und Leben, in der Leben Gestalt und Gestalt Leben ist, trifft die Sache (vgl. § 30, S. 121).

Der leitende ästhetische Wert ist gebietbildend. Wo immer ein voll erlebtes Ganzes angeschaut wird mit dem Anspruch, sich der Anschauung als vollendete Einheit darzubieten, da ist ein Fall der Hauptklasse dieses Wertes gegeben; wo sich die Einheit erfüllt, da ein Gut. Jeder Gegenstand ästhetischer Beurteilung kann auch nach anderen Werten beurteilt werden, sogar das Kunstwerk, das ästhetischen Werten zuliebe geschaffen ist, wird zum Gegenstand wirtschaftlicher Bewertung. Aber es ist un-

Digitized by Google

genau, in beiden Fällen von „demselben" Gegenstande zu reden. Selbst wenn der Preis des Kunstwerks allein von seinem ästhetischen Wert abhinge (was nicht der Fall ist, aber der Einfachheit halber angenommen werden mag), würde immer nicht das Schöne als solches „bezahlt" — weder der eine irreale Sinn, der außerhalb jedes realen also auch des wirtschaftlichen Nexus steht, noch die einzelnen Verwirklichungen dieses einen Sinns in den das Werk anschauenden und voll genießenden Menschen, die gar nicht durch den Kauf entstehen — sondern höchstens der reale Sinnträger, an dem der Sinn erkannt, durch dessen Betrachtung die Sinn-Erlebnisse erzeugt werden. Diese Überlegung zeigt zugleich, daß das rein ästhetische Gut und damit auch der ästhetische Wert noch nicht ganz eindeutig festgelegt ist. Die Anschauung des Schönen ist ein auf das Schöne gerichtetes Erlebnis; schön ist das Angeschaute, nicht das Erleben, oder dieses doch nur mittelbar, durch den Abglanz des Erlebten. Das Erlebte ist reine Anschauung, d. h. herausgelöst aus dem Konnex des Wirklichen, es ist „idealer Sinn", nicht reales Seiendes; aber ein Sinn, der ganz mit dem Angeschauten eines ist. Dieser Sinn ist — mindestens bei jedem Kunstwerk — einer; aber die Realisierung des Sinns ist nicht nur numerisch, sondern auch inhaltlich in jedem Falle eine andere als in jedem anderen. Der rein geistige ästhetische Wert gehört zum idealen Sinn; von ihm erst abgeleitet ist der verwandte Wert des im einzelnen Falle real Erlebten. Dann trägt also das reale Sinnerlebnis zwei Werte, erstens den Einheitswert des Erlebnisses, zweitens die Adäquatheit des realen Erlebnisses an den idealen Sinn. Häufig ist der eine Wert auf Kosten des anderen verwirklicht: ein ästhetisches Einheitserlebnis mit Verfehlen des wahren Sinns, wenn etwa die Dissonanzen des Werkes übersehen werden, ein adäquates Sinnerfassen ohne ästhetisches Einheitserlebnis, wenn der Sinn durch Zerlegung des Ganzen erkannt wird, ohne daß es gelingt, die Teile wieder in e i n Erlebnis zu verbinden[1].

[1] Auf den ästhetischen Genuß, seinen Wertgehalt und die durch ihn entstehenden Gefolgewerte ist hier nicht einzugehen. Vgl. dazu bes. M. G e i g e r: Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses, Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forschung I. 2; 567 ff. 1913.

Digitized by Google

100. Gefolgewerte, Arten und Gebiete.

Der rein ästhetische Wert hängt an der Einheitsform, d. h. er ist unabhängig von der Art und dem Wertgehalt des Inhalts. Wohl muß in jedem ästhetischen Gegenstand ein Inhalt vorhanden, wohl muß dieser Inhalt „Leben" sein; aber ob es ein enges oder weites, reiches oder armes Leben ist, ist für diesen Wert gleichgültig, es kommt nur darauf an, daß das Leben Gestalt geworden ist. Sinn des Ästhetischen ist jedoch, Bild des Lebens zu sein, d. h. das ganze Leben zum Bilde, zum Träger geistigen immanenten Eigenwerts zu gestalten. Das ist nicht in einer Anschauung möglich, sondern nur in einer Mannigfaltigkeit getrennter Anschauungen; jede von diesen ist für sich Wertträger, keine umfaßt das Ganze. Dann aber lassen sich die ästhetischen Güter (mögen es nun Naturgegenstände oder Kunstwerke sein) auch danach beurteilen, ein wie tiefes oder reiches, mannigfaches oder geistig bedeutendes Leben in ihnen Gestalt geworden ist. Es ist durchaus notwendig, diesen inhaltlichen Gefolgewert von dem leitenden Werte des Gebiets zu unterscheiden, weil sonst leerer Streit und schiefe Urteile entstehen. So hat man behauptet, der Mensch sei das schönste Lebewesen. Dieser Satz ist falsch, wenn man unter Schönheit die vollkommene ästhetische Einheit versteht; denn der menschliche Leib zeigt immer etwas von der Mühe, mit der die aufrechte Haltung besonders des überschweren Kopfes bewahrt wird, Symbol der nie ganz gelingenden Einheit von Leben und Geist. Gestalt und Bewegung eines Rehes, einer Katze, eines Falken sind viel harmonischer. Aber gemeint ist etwas Anderes: das im Menschen ob auch unvollkommener als in vielen Tieren geeinte Leben ist in sich bedeutender, weil es über alles bloße Leben hinausweist — die Schönheit des Menschen ist von höherer Art.

Der leitende ästhetische Wert ist, wenigstens als bezogen auf das ideale Sinngebilde, alternativ; die Einheit ist da oder nicht da. Erst die realen Näherungen an diesen Sinn sind als solche abstufbar; aber auch dann können nur die Stufen verglichen werden, die auf dieselbe Einheit, die Gestaltung desselben Inhalts tendieren, etwa die Ausführungen desselben Tanzes. Dagegen sind die inhaltlichen Gefolgewerte wesentlich abstufbare Eigenwerte, und es hat durchaus Sinn, verschiedene

Digitized by Google

ästhetische Gegenstände in bezug auf sie miteinander zu vergleichen. Nur ist die Bedeutung des Lebensgehalts nicht eindimensional; Kraft, Reichtum, Tiefe, geistige Höhe sind zu unterscheiden und keineswegs auf einen Nenner zu bringen, so daß der inhaltliche Gefolgewert in eine Mannigfaltigkeit verschiedener, aber verwandter Werte auseinanderfällt.

Der ästhetische leitende Wert ist immanent; daran ändern auch die Gefolgewerte nichts — sie determinieren nur den leitenden Wert, so daß es mehrere Arten seiner Erfüllung gibt. Die Güter des ästhetischen Gebiets bleiben nebeneinander und außereinander, vereinigen sich nicht zu einem Gesamtgut. Es gibt Naturschönheiten, es gibt kämpfende Natur ästhetisch geschaut — der Gedanke einer einheitlichen Schönheit der Natur als eines Ganzen überschreitet die Anschauung und damit das ästhetische Gebiet. Erst recht bleiben die Kunstwerke voneinander getrennt — ein Kunstwerk ist nie, wie eine sittliche Tat „Hinarbeiten auf", ebensowenig wie eine wissenschaftliche Arbeit „Beitrag zu". Die sittliche Persönlichkeit, die sittliche Gemeinschaft, die eine Wissenschaft sind Ideen, die sittliches Handeln und Forschen leiten; „die Kunst" ist Allgemeiubegriff oder Inbegriff, wichtig für den, der Kunst zum Gegenstand der Wissenschaft macht, vielleicht auch für den, der sie dem Gemeinschaftsleben praktisch einfügt, für den Kunstforscher also und den Kunstpolitiker, gleichgültig für den reinen Künstler als solchen. Durch die Gefolgewerte entstehen verschiedene Arten der Erfüllung des ästhetischen Wertes, die sich dem wissenschaftlichen Betrachter in Klassen ordnen; diese Klassen sind das, was man als „ästhetische Modifikationen" bezeichnen kann und bezeichnet hat: das rein Schöne, Erhabene, Tragische, Humoristische usf. Es ist nicht Sache der allgemeinen Wertwissenschaft sondern der Ästhetik, zu untersuchen, welche Modifikationen sich unterscheiden, wieweit sie sich systematisch ableiten oder auch nur ordnen lassen. Hier kann nur der Unterschied zwischen der ungebrochenen Modifikation (dem rein Schönen) und den gebrochenen dargestellt werden[1].

Die rein in sich ruhende, in sich einheitliche Anschauung entspricht einem Leben, das sich auf seiner Höhe genießt, dem

[1] Die reichste mir bekannte Darstellung der Modifikationen enthält der zweite Band von Johannes Volkelts Ästhetik (1910). Die verschiedenen Wert-Rich-

Digitized by Google

glücklichen Augenblicke der entfalteten Blüte, des seiner Kraft sich freuenden, jugendlichen Spiels, der mit sich selbst einigen Person, der vollkommenen Verbundenheit engster Gemeinschaften. Von der Höhe der Stufe, von dem Reichtum des Gehalts ist sie unabhängig, wiewohl Höhe und Reichtum Gefolgewerte hinzubringen. Diese Art ästhetischer Güter erfüllt unmittelbar und einfach, was der leitende Wert des Gebiets fordert; es ist begreiflich, daß man sie oft mit dem ganzen Gebiete gleichgesetzt hat, daß dasselbe Wort „schön" die Gattung des Ästhetischen und seine ungebrochene Modifikation bezeichnet. Da Unterscheidung nötig ist, kann man den weiteren Begriff durch „ästhetisch wertvoll" (K. Groos) oder durch „schön im weiteren Sinne" bezeichnen, den engeren durch „rein schön" oder „ungebrochen schön". Da das Schöne sich der Anschauung darbietet, darf das rein Schöne auch für diese keinen Bruch, nichts Verletzendes enthalten; daher das sinnlich Angenehme in das rein Schöne eingeht. Schon dort, wo die höhere Stufe des Lebens als solche betont, wo die Einheit der Erscheinung vom Geiste oder von der Liebe beherrscht wird, tritt das Angenehme in seiner Bedeutung zurück; ja es kann, ebenso wie die Harmonie der organischen Form, absichtlich aufgeopfert werden, um die Herrschaft der höheren Stufen deutlicher hervortreten zu lassen. Das meinte Millet mit dem Ausspruch, er wolle eine Mutter malen, die nur durch den Blick auf ihr Kind schön sei. So ist schon die Herrschaft höherer Wertstufen oft durch einen Abstrich an der vollen Harmonie erkauft; oft, nicht notwendig: die Kunst Raffaels etwa vereinigt sinnliche Schönheit mit seelischer, ja in einigen Fällen auch mit geistiger. Anders wenn das Heroische, wenn die Überlegenheit des Geistes über die seine Verwirklichung durchkreuzende Materie gestaltet werden soll, wenn die Erhabenheit einer Kraft, die das Anschauliche überschreitet, sich darstellt. Das Tragische muß Grauenhaftes in sich aufnehmen, der Humor über das Niedrige sich erheben. Die Form selbst spiegelt diese Gebrochenheit: der Vers der Tragödie wird durch den Schrei des Schmerzes oder der Leidenschaft, durch das

tungen des Kunstwerks analysiert G. v. Allesch: Über künstlerischen Wert. Psychol. Forschung IV. 1923. Die „intentionale Einheit" vertritt dabei den Einheitswert, die „intentionale Dichte", „intentionale Weite" und die „allgemeine Intensität" entsprechen den Gefolgewerten. Der Mangel der bedeutenden Arbeit besteht darin, daß die Zentralität des leitenden Werts nicht erkannt ist.

Digitized by Google

Abbrechen der erregten Stimme zerrissen, der Humorist spielt mit seinem Stoffe, zerstört die Objektivität der Darstellung, um dadurch die Überlegenheit des Geistes über die Misere des Dargestellten auszudrücken. So lassen sich alle anderen Wertgebiete und Sinnzusammenhänge ins ästhetische projizieren; sogar das Wertwidrige, wenn es nur Sinn-Einheit irgendwelcher Art besitzt, ist ästhetisch darstellbar und gewinnt in der aus dem Bruch hergestellten Einheit ästhetischen Wert. Die Isoliertheit des ästhetischen Gutes, die reine Abgeschiedenheit des Bildes, das nur Gegenstand der Anschauung sein will, ermöglicht die Ausschaltung aller Nebenwerte und Neben-Unwerte kausativer Art; von der Schädlichkeit des Bösen, von der Ansteckung durch das Beispiel ist nicht die Rede, wenn und solange wirklich die rein ästhetische Einstellung eingehalten wird.

Aber das Leben schaut *sich* im Bild an, d. h. es zieht das Bild wieder in sich hinein, läßt es nicht in seiner Abgeschiedenheit stehen. Ehe noch die Dialektik entwickelt werden kann, die daraus folgt, sind die verschiedenen *Gebiete* ästhetischer Güter zu unterscheiden, die sich aus der verschiedenen Stellung zur Wirklichkeit ergeben. Es handelt sich dabei nicht wie bei den Modifikationen um die innere Struktur der ästhetischen Einheit, sondern um ihr Verhältnis zu dem, was außer ihr existiert. Modifikationen und Gebiete können einander daher kreuzen. Das Zentralgebiet der Aisthesis ist die Anschauung, bei der es allein auf das abgelöste Bild ankommt. Man hat von „schönem Schein" geredet und gegen diese Rede eingewandt, daß das Schöne doch da sein muß, um geschaut zu werden, und daß gerade dies Daseiende in seiner individuellen Schönheit angeschaut, nicht über es hinaus geschweift werden soll. Das ist gewiß richtig, aber mit „schönem Schein" ist nicht etwas von der gegebenen Anschauung inhaltlich Verschiedenes gemeint sondern nur, daß die Anschauung rein als dieses Scheinende, in sich Abgeschlossene, als aus dem Flusse des Werdens ausgesonderte Insel, „isoliert" genommen wird. So herausgehoben kann ein Stück Wirklichkeit betrachtet werden, das sich durch eine „*Gunst der Natur*" der Anschauung geschlossen darbietet, oder es kann die Herstellung des anzuschauenden Gebildes Aufgabe der *reinen (schönen) Künste*, d. h. solcher Künste sein, die den Gegenstand ästhetischer Anschauung lediglich um seines

Digitized by Google

Eigenwertes willen erzeugen. Die Freiheit der reinen Kunst ermöglicht unbegrenzte Ausdehnung ihres Gegenstandsbereichs, aber sie läßt das reale Leben des Anschauenden ungeformt außer sich. Im realen Leben spielt die Anschauung eine doppelte Rolle: einerseits will die selbstbewußte Person jeden Zustand ihrer selbst, ihrer Umgebung, ihrer Gemeinschaft im Bilde anschauen, daher zur Gestalt erheben; andererseits steht das Bild als Vorbild da, nach dem sich das Leben richten soll. Danach ist angewandte und vorbildliche Kunst zu unterscheiden; das Werk der angewandten Kunst (z. B. das Schloß, das Gerät, das Bundeslied oder das Signal) kann auch rein ästhetisch betrachtet werden, das Werk der reinen Kunst (eine große Dichtung z. B.) kann als Vorbild wirken. Die Gebiete unterscheiden sich also durch die Werte, die bei ihrer Anschauung berücksichtigt werden, nicht unbedingt durch die Gegenstände, wie sie unabhängig von der Anschauung da sind. Angewandte und vorbildliche Kunst erlauben eine Synthese: die hohen Momente persönlichen und gemeinsamen Lebens weisen in sich über sich hinaus, ihre Feier ist Gestaltung des Lebens und Vorbild zugleich: Fahnenweihe, Kirchenbau, Denkmäler großer Toten bieten Beispiele.

101. Dialektik der Aisthesis.

Vollendete Anschauung, Ruhe des Schönen in sich scheint alle Spannung ausgleichen, alle Bewegung beruhigen zu müssen; wenn irgendwo im Reiche des Geistes endgültige Erfüllung möglich sein soll, so hier — daher wird die dialektische Natur so der Erkenntnis des Geistes wie des Geistes selbst durch nichts gründlicher bewiesen als durch die Dialektik der Aisthesis[1]. Diese Dialektik wird verhüllt durch das Neben-Einander der ästhetischen Güter, der Modifikationen und Gebiete; sie wird offenbar, wenn sich zeigt, daß die unverbunden nebeneinander stehenden trotzdem verbunden sind.

Bei den Gebieten — reine Kunst, Lebensgestaltung, Vorbild —

[1] Unter den mannigfachen Aspekten dieser Dialektik gebe ich hier nur die wertsystematisch wichtigsten. Andere verwandte Gedankengänge, zum Teil auch die gleichen in anderem Zusammenhange habe ich „Theorie der Dialektik" S. 62—74 (1923) dargestellt.

Digitized by Google

hat sich schon gezeigt, daß dasselbe Werk sich in verschiedener Hinsicht werthalten läßt. Dazu kommt, daß sie alle in derselben Kultur dem gleichen geschichtlichen Leben entstammen, daß derselbe „Stil" Kirche, Gerät und Tafelbild, Dichtung, Musik und Festfeier verbindet. Je geschlossener eine Kultur ist, um so weniger läßt sich Lebensgestaltung und Kunst voneinander trennen; aber auch bei freier, offener Kultur bleibt gerade die gegenwärtige Kunst immer dem Leben verbunden. Die Loslösung vom Leben, die Erhebung in die reine Gestalt ist Unwirksamkeit; das Reich des Ideals ist „Reich der Schatten" — ein verräterischer Titel, den Schiller dem Gedicht „Ideal und Leben" zuerst gegeben hatte. Noch mehr: sogar wenn die Werke einer vergangenen Periode wirklich rein als Kunstwerke aufgenommen werden, werden sie vergegenwärtigt und bestimmen Leben und Lebensgestaltung. Alle „Renaissancen" legen davon Zeugnis ab. Dabei wird zugleich der Sinn des Werkes selbst verändert: wohl ist in jeder rein ästhetischen Auffassung der eine ideale Sinn intendiert, aber erreicht wird stets ein Sinn, der durch das eigene Leben gefärbt ist. Davon legen Wiederherstellungen und Übersetzungen Zeugnis ab, deren Verfehlen des ursprünglichen Sinns die Nachwelt, die diesen Sinn anders sieht, immer bemerkt. Dasselbe beweist das Bedürfnis jedes neuen Geschlechts, die „klassischen" Werke sich neu anzueignen. So gehört zu jedem reinen Kunstwerk, das als solches für sich seinen idealen Sinn bewahrt, eine zwiefache Bewegung: eine, die vom Leben zu ihm hinführt, den Lebensgehalt in die Kunstform aufnimmt, eine zweite, die es dem Leben von neuem einfügt. Diese Bewegung aber bleibt geregelt durch den reinen lebensenthobenen Sinn des Werks. Hohe Kunst dient dazu, entscheidende Lebenseinschnitte zu feiern. Aber bei diesem Dienst am Leben wird gerade die Trennung vom Leben benutzt: das Bedeutsame des großen Augenblicks soll für sich, vom Alltäglichen gesondert, dargestellt werden. Daß den geistigen Menschen unserer Zeit der „Sinn für Feierlichkeit" geschwunden ist, beweist den Formverlust unserer Kultur. Jede Bestattungs- oder Hochzeitsfeier unter unverbildeten, einfachen Menschen zeigt die Bedeutung heraushebender Gestaltung im Leben selbst; und die Ablehnung der Geistigen dagegen gilt schließlich doch nur der Hohlheit nicht mehr lebenserfüllter Formen.

Digitized by Google

Eine nur klassifizierende Darstellung der Wertrichtungen könnte Bewegung und Dialektik ausschalten, könnte den Streit des Geschmacks zurückführen auf der Sache gegenüber willkürliche Bevorzugung bestimmter Wertrichtungen, z. B. der Einheit oder der Fülle, der vollkommen gesonderten Gestalt oder der Lebensbedeutung. Diese Betrachtungsart hat ihr Recht auch den wirklichen Kunstwerken und den Geschmacksrichtungen gegenüber, weil sie das Verständnis weitet und der Prävalenz des Positiven zum Siege verhilft. Aber sie versagt, sobald es darauf ankommt, das einzelne Werk in seiner Besonderheit zu begreifen, nicht erst wenn die Stellung der Kunst zu den anderen Kultur- und Lebensgebieten oder gar zum Gesamtgut der Persönlichkeit oder Gemeinschaft in Frage steht. Jedes Kunstwerk nimmt einen bestimmten außerkünstlerischen Gehalt in die Kunstform auf; die Form ist schon geschichtlich bestimmt als Formglied (Form des Dramas, plastische Geschlossenheit usf.), der Gehalt ist erlebt — und das Werk ist Synthese beider. Diese Synthese mag „frei und leicht, wie aus dem Nichts entsprungen" erscheinen; aber sie wird nur verstanden als Lösung einer Aufgabe, die nur „dem Ernst, den keine Mühe bleichet" gelingen konnte. Dann aber geht der Kampf des Künstlers, der doch ausgeschaltet, überwunden sein soll, ebenso auch in den Sinn des Werks ein. Es ist bemerkenswert, daß das gerade bei den tiefsten und reichsten Werken am deutlichsten hervortritt. Bei ihnen konnte die Synthesis nicht ganz gelingen, weil die Fülle des Gehalts sich der Vereinigung in eine anschauliche Form widersetzt. Werden sie von der Form, von der Einheit her betrachtet, d. h. rein ästhetisch, so zerfallen sie in Stücke, oder das in sie hineingelegte geistige Leben wird verflacht, damit die Gestalt einfach und vollkommen bleibe; wird der Gehalt ganz herausgestellt, so wird die Anschaulichkeit überschritten. Diese Gegensätzlichkeit der Betrachtungsweisen kann man etwa durch die Deutungen der Spätwerke Michelangelos oder Rembrandts, äschyleischer Tragödien, der göttlichen Komödie, des Hamlet oder des Faust belegen; sie entspricht einer unausgleichbaren Spannung in den Werken selbst. Es handelt sich hierbei noch um etwas anderes als bei den spannungshaltigen Modifikationen; denn während bei diesen die Spannung in die Form aufgenommen wird, überschreitet in den jetzt gemeinten Fällen der

Digitized by Google

Gehalt auch die größte Kraft der ästhetischen Gestaltung und die Grenzen der anschauenden Fähigkeit. Trotzdem kann auch diese letzte Formdurchbrechung noch als Form wirken: die höchste Kunst der Gestaltung versagt vor dem Undarstellbaren und stellt es eben dadurch als Undarstellbares dar. Wenn im Paradiso Dantes die Seligen sich in dogmatischen Gesprächen ergehen, so zeigt das einen Zustand an, in dem alles Irdische geschwunden ist und die Seele nur noch das Ewige schaut. Das Kunstwerk wird Symbol dessen, was keiner Gestaltung mehr fähig ist.

Dem ästhetischen Wert, der zur einzelnen geschlossenen Anschauung gehört, widerstreitet die Vereinigung in ein Gesamtgut. Aber da in der Aisthesis der lebendige Geist sich im Bilde genießen will, ist der Sinn des ganzen Gebiets auf ein Gesamtgut gerichtet. In Kunst und Lebensgestaltung ist das Vollendete schließlich am Ganzen gemessen nur Bruchstück, daher unbefriedigend. Die Lebensführung des wesentlich ästhetischen Menschen zeigt das an: entweder er will das Leben als Ganzes ästhetisch gestalten, geht daran unter oder verflacht zum Ästheten, oder er trennt Leben und Kunst, wird zum Meister und läßt einen großen Teil seines Lebens als ästhetisch ungestaltet außer seinem Werk. Die Werkstatt des Meisters ist kein Kunstwerk, sondern eine Stätte der Arbeit. Man hat Goethe als Lebenskünstler gepriesen — er war es nicht ganz, weil er mehr war, aber soweit er es war, bestand seine Lebenskunst gerade darin, die Grenzen künstlerischer Gestaltung im Leben zu wahren. Die Sachlichkeit seiner Amtsführung gibt davon ebenso Kunde wie die Kahlheit seines Arbeitszimmers.

Die Dialektik der Aisthesis bekundet sich durch Aufnahme nicht nur des Wertfremden, sondern des Wertwidrigen, des Übels ins Wertgebiet. Es ist der Triumph ästhetischen Anschauens, auch das Häßliche der Natur in die Einheit einer als Ganzes „schönen" Anschauung aufzunehmen, es ist die Größe der Kunst, den geblendeten Oedipus, die Qualen des Inferno, Lear in der Sturmnacht der Heide, die ganze Furchtbarkeit und Lächerlichkeit der „comédie humaine" zu gestalten. Diesen Wertverhalt sollte man nicht dadurch abschwächen, daß man das Häßliche als solches „schön" nennt, da doch vielmehr die ganze Disharmonie in das Kunstwerk eingeht. Vielmehr soll die Aisthesis

Digitized by Google

wirklich das Leben zum Bilde erheben, so darf sie vor dessen Furchtbarkeit und Häßlichkeit nicht zurückbeben. Aber man erkennt zugleich, daß die Weite und der Ernst gerade der großen Kunst sich nur rechtfertigen läßt, wenn der Sinn der Aisthesis sich nicht in der einzelnen Anschauung erschöpft.

Das Verhalten zum Wertwidrigen läßt den Unterschied zwischen Ethos und Aisthesis erkennen. Nur als zu überwindendes gehört das Unsittliche zum Wesen des Sittlichen: mit dem Verschwinden des Widerstandes verschwände auch das Gut des sittlichen Zentralwertes. Aber das Ziel sittlicher Arbeit ist dieses Verschwinden, in das ideale sittliche Gesamtgut geht das Böse nicht ein. In das Ästhetische kommt das Häßliche vom Stoffe, vom relativ Wertfremden her; aber eben deshalb bleibt es im ästhetischen Gut als Moment erhalten, und zwar um so mehr, je mehr sich dies einem Gesamtgut nähert. Doch liegt in dieser Näherung ans Gesamtgut zugleich etwas, was dem Ästhetischen überhaupt widerspricht. Soll „das Ganze" ästhetisch dargestellt werden, so wird das Ästhetische mit einem Außerästhetischen verglichen, an ihm als an seiner Wahrheit gemessen, d. h. die rein anschauende Haltung wird verlassen. Der Begriff „Weltanschauung" zeigt seine Problematik, sowie man das viel mißbrauchte Wort ernst nimmt. Die Dialektik der Aisthesis weist auf das Verhältnis von anschaulicher Einheit zu logischer Prüfung, auf das Problemgebiet des Logos hin.

Vierter Abschnitt.

Logos.

102. Wahrheit.

„Logos" bedeutet hier das Gebiet des Geistes, des reinen wie des lebendigen, das unter dem leitenden Werte „Wahrheit" steht. Es wird sich zeigen, daß die vielen Bedeutungen des Logos von dieser aus sich verstehen lassen; wobei nicht behauptet werden soll, daß das nur von dieser Bedeutung als Grundbedeutung her möglich ist. Vorläufig sei darauf hingewiesen, daß zum Gebiete des Logos ebenso der Gegenstand der Erkenntnis wie die Er-

Digitized by Google

kenntnis selbst gehört, und daß die Erkenntnis an die Aussage, die Rede, das Wort eng gebunden ist.

Wahrheit ist geltender Wert, der zur Hauptklasse „Urteil" gehört; ihr steht der Unwert „Falschheit" gegenüber. Wertzentrum ist das reine erkennende Subjekt, das überindividuell ist und im erkennenden Individuum den überindividuellen Pol der Person bildet. Seine Reinheit ist für das erkennende Individuum Aufgabe. Die der Wahrheit entsprechende Wertantwort ist die Gewißheit, die auf das Erkannte bezogen „Evidenz" heißt. Freilich bietet die Gewißheit keine Gewähr, daß im einzelnen Falle Wahrheit erreicht ist; Täuschungen sind dabei so gut wie bei anderen Wertantworten möglich. Obgleich Wahrheit, wie diese Analyse zeigt, alle Eigenschaften des Wertes hat, wird doch ihre Zugehörigkeit zu den Werten vielfach bestritten. Sofern man sich dabei auf die Unabhängigkeit der Wahrheit vom Willen beruft, verkennt man das Verhältnis von Wille und Wert; dieser Einwand wurde bereits erledigt (§ 8, S. 25). Aber der Widerstand gegen die Unterordnung der Wahrheit unter den Wertbegriff meint etwas Tieferes: das Urteil ist, wie Hegel ausführt, kein „wahrer" Träger der Wahrheit. Urteil ist, was für sich wahr oder falsch sein kann. Aber „für sich" genommen, ist das Urteil unvollständig. Nicht etwa nur der sprachliche Ausdruck jedes Urteils ist vom Sprachgebrauch oder (bei wissenschaftlichen Urteilen) von der Terminologie und damit vom System der Wissenschaft abhängig; sondern es ist im Sinne des Urteils, auf den es logisch allein ankommt, begründet, daß der Ausdruck des Urteils auf ein System von Zeichen, das Urteil selbst auf ein Ganzes aus Urteilen angewiesen ist, daß der Sinn des Urteils erst in diesem Ganzen vollständig begriffen, in seiner Isolation nicht wahr ist. Bei den Urteilen des täglichen Lebens täuscht man sich über diesen Sachverhalt deshalb leicht hinweg, weil der Zusammenhang der Situation, in dem das Urteil meistens verständlich und aus dem heraus es nachprüfbar ist, für das umfassende Ganze eintritt. Nimmt man es streng, so bedarf jedes einzelne Urteil der gesamten Erkenntnis. Wahrheit kommt dann dem Ganzen zu, das in aller besonderen Erkenntnis schließlich intendiert ist, und in diesem Ganzen gibt es kein Falsches mehr. Man hat das immer wieder so ausgedrückt, daß Erkennen ein „Sein" meine, wobei „Sein"

Digitized by Google

Unabhängigkeit vom Erkennen einschließt und zugleich mit größtem und unbestimmtestem Umfange gedacht ist: es umfaßt die überzeitliche Geltung des reinen Sinnes, der „mathematischen Existenz" ebenso wie das Dasein an einem bestimmten Ort der raum-zeitlichen Welt und das Gesamtsein dieser Welt als eines Ganzen. Aber dieses allgemeinste Sein läßt sich gar nicht anders erfassen, denn als die allgemeinste Zugehörigkeit zum Denken, als „Gegenstand des Denkens Sein" (Vgl. § 46, S. 180). Jede gehaltvolle Seins-Aussage meint eine Seins-Art: reale Existenz oder Existenz innerhalb eines konstruktiven Systems (mathematische Existenz) oder Geltung als allgemeines Gesetz oder ideales Sinn-Sein usf. Auch diese Seins-Arten sind nur von bestimmten Einstellungen des Erkennens her faßbar; und sogar das, was mit „Unabhängigkeit des Seins vom Erkennen" gemeint ist, stellt sich als Normation des Erkennens durch das „Gegebene" heraus, so daß für das allgemeinste Sein diese Unabhängigkeit mit der Prävalenz des Positiven zusammenfällt. Dieses allgemeinste Sein jedoch ist die leerste Denkform; nicht von ihm in seiner Abstraktheit wird das Erkennen normiert, sondern vom Ganzen des Seienden. Dieses Ganze, das das Erkennen mit umfaßt, ist nur vom Erkennen her sichtbar — es ist nur zu bestimmen als Gesamtgut des Erkennens. Die Wahrheit des einzelnen Urteils ist so weit wahr, wie dieses Urteil dem Gesamtgut eingeordnet ist; aber das Gesamtgut ist nur so weit erkannt, d. h. angenähert erreicht, wie es in einem Zusammenhang wahrer Urteile sich darstellt. Es ist also Wahrheit als leitender Wert des Erkennens und Wahrheit als Gesamtgut zu unterscheiden. Auf allen Gebieten des Geistes ist das Gesamtgut dialektisch erkennbar, d. h. durch die Geltung der leitenden Werte und ihr Ungenügen hindurch. Zunächst ist der leitende Wert an die Aufnahme des Wertfremden gebunden, daher kann er ohne die Gefolgewerte kein wertvolles Ganzes ergeben. Bei den transgredienten Werten, zu denen der leitende Wert Wahrheit gehört, zeigt sich das in der Transgredienz, bei dem immanenten ästhetischen Wert in der Notwendigkeit des Gehalts, im Ungenügen der bloßen Formvollendung für das Verständnis eines ästhetischen Guts. Die transgredienten Werte weisen schon durch ihre Form auf das Gesamtgut hin, der immanente durch Vermittlung des Gehalts.

Digitized by Google

Im Gesamtgut ist der Gegensatz von Wert und Unwert aufgehoben, im ästhetischen so, daß das Unwertige sich in einen Bestandteil des Guts verwandelt, im ethischen und logischen so, daß es ausgeschieden ist: die vollendete Person und Gemeinschaft enthält kein Böses, die vollendete Wahrheit kein Falsches mehr. Aber während das ethische Gesamtgut das Böse ausschließt, ist das logische gleich dem ästhetischen allumfassend. Das ist möglich, weil vom Gesamtgut her gesehen das Falsche auf einer falschen Ortszuweisung beruht (§ 11, S. 39), der positive Inhalt des Falschen also durch Zuweisung an den richtigen Ort bewahrt bleibt. Das Gesamtgut, das als „Sein der Wahrheit" bezeichnet werden mag, ist überwerthaft, es ist aber auch nur als Idee, ja da schon die einzelnen Erkenntnisgebiete ihren Abschluß in einer Idee haben, als Idee höherer Stufe zu fassen. Diese Stellung als Idee ist gemeint, wenn auch dabei noch von „Wahrheit", nicht nur vom Kosmos des Seienden geredet wird; nur durch den Wert und die Einzelgüter des Erkennens, die wahren Urteile, hindurch ist das Gesamtgut als Abschluß des Unabschließbaren und doch den Abschluß Fordernden erkennbar.

103. Negation.

Der Unterschied zwischen leitendem Wert und Gesamtgut wird an der Negation besonders deutlich. Negative Urteile haben wie positive idealen Sinn, können wie diese wahr und falsch sein; trotzdem gehört der Gegensatz von Bejahung und Verneinung mit dem von Wahrheit und Falschheit eng zusammen. Es ist zunächst Eigentümlichkeit des Logischen, daß der Entscheidung über Wahr und Falsch nur Entschiedenes unterliegt, nicht was außer oder vor oder jenseits der Entscheidung steht: weder Gegenstand für sich, noch Frage, noch Phantasie oder ästhetische Anschauung. Sofern die negativ entschiedene Urteilsmaterie inbezug auf Wahrheit oder Falschheit der positiv entschiedenen gleichberechtigt ist, besteht Analogie zu dem Verhältnis von Tun und Unterlassen auf ethischem Gebiet: es gibt sittliche und unsittliche Taten wie Unterlassungen. Die Negation ist abgewiesene Bejahung (vgl. § 52, S. 204 f.) in demselben Sinne wie die Unterlassung abgewiesene Handlung ist; wo kein Motiv zur Tat, da existiert keine sittlich bedeutsame Unterlassung und ebenso-

Digitized by Google

wenig gibt es eine für die Erkenntnis wesentliche Negation, wo keine Veranlassung zu dem entgegengesetzten positiven Urteil besteht. Sittliche Tat und sittliche Unterlassung sind gleichwertig, aber nur, wenn das Unterlassen ein Tun, eine Überwindung des Unsittlichen ist; überdies hat an Stelle des Verbotenen ein entgegengesetztes positives Handeln zu treten, wie Luther in der Erläuterung der negativen Gebote des Dekalogs im kleinen Katechismus ausspricht. Entsprechend bedeutet der negative Abschluß einer Untersuchung, daß der Kreis der Möglichkeiten, innerhalb dessen das Wahre sich befinden muß. verengert ist, d. h. also eine positive Näherung an die Wahrheit. Auch schließt jedes negative Resultat eine Frage in sich, die zu positiver Beantwortung durch weitere Forschung auffordert. Wäre das Reich der Wahrheit als vollendetes gegeben, so hätte in ihm die Negation keinen Platz mehr. Aber die Wahrheit als Gesamtgut kann nicht die Form eines vollendeten Systems von Beziehungen zwischen festen Elementen haben, das sich in lauter positiven Urteilen erkennen läßt. Man wird sich das leicht vorspiegeln, weil man bestimmte, geschlossene mathematische oder physikalische Theorien als Vorbilder des Reiches der Wahrheit sich vor Augen stellt. Aber jede dieser Theorien enthält in ihren Voraussetzungen Negationen: aus dem Bereich der mathematischen Theorie ist alles das ausgeschlossen, was in den Axiomen nicht enthalten ist, die physikalische Theorie betrachtet alles nicht Meßbare als nicht wesentlich. Dazu kommt, daß entscheidend wichtige Begriffe der Theorien nur über den Umweg der Negation erreichbar sind, so der des Stetigen als des durch beliebige Wiederholung diskreter Setzungen, auch durch unbegrenzte Reihen solcher Setzungen nicht zu Erschöpfenden. Wohl ist „stetig" ein positiver Begriff, aber zu ihm kommt das mathematische Erkennen nur durch jene Negationen, und die Entstehung bleibt in dem Begriff enthalten. Die Rationalisierung des Stetigen, dieser große Triumph der rationalen Theorie, ist Rationalisierung mit Hilfe bestimmter Negation. Aber selbst wenn man glaubt, die Negation hier aus der vollendeten Theorie ausschalten zu können (was, wie ich fest überzeugt bin, nicht möglich ist), so bleibt übrig, daß das Gesamtgut Wahrheit sicher nicht die Form einer mathematischen oder physikalischen Theorie besitzt; denn die Wahrheit als Ganzes muß allem seine Stelle

Digitized by Google

geben, zu diesem „Allem" aber gehört Leben, Selbst, Person, Geist, Erkennen — d. h. vieles, was nur dadurch vergegenständlicht werden kann, daß es als nicht adäquat zu vergegenständlichend erkannt wird. Gewiß, die Negation bringt nie eine positive Bestimmung aus sich hervor; aber nur mit ihrer Hilfe wird das Positive als ein nicht einfaches, als ein nicht rationales und doch zu rationalisierendes, als „irrationale rationandum" begriffen.

Man macht sich das am besten klar an der Grundstruktur alles Wahren, ja alles dessen, was überhaupt in die Erkenntnis eingeht. Jedes Urteil verbindet Gegenstand und Relation, jeder Gegenstand enthält Denkform (mindestens Identität) und Denkfremdes oder Inhalt. Der Inhalt soll so weit als möglich in die Form aufgenommen werden, aber es bleibt dabei immer etwas nicht mehr Formalisierbares übrig, und dieses „etwas" ist dann nur als das nicht Formalisierbare aufzuweisen. Sein Inhalt wird gezeigt, d. h. es werden die Bedingungen angegeben, unter denen er erscheint, das „Erlebte" wird näher bestimmt durch die Aufnahme der besonderen Beziehungen zum Erlebenden in den Inhalt. Rickert sucht die Negation dabei auszuschalten, indem er den Inhalt als das „Andere" der Form positiv bezeichnet, und er hat insofern recht, als der positive Inhalt des „Anderen" nicht aus der Negierung des Form-Charakters ableitbar ist. Aber seine „Andersheit" ist trotzdem nur als Negation seiner Formalisierbarkeit erfaßbar. Jedes Urteil nun ist Einheit von Gegenständen und Relation, d. h. von solchem, was relativ zueinander in Inhalt- und Formstellung steht, die Wahrheit ist Einheitswert.[1] Die Einheit des negativen Urteils ist Verneinung einer unwahren positiven Einheit. Da Grundbegriffe nur durch Verneinung hindurch erreichbar sind, geht die Verneinung, obwohl sie im absoluten Gesamtgut keine Stelle hat, doch in jede Näherung an das Gesamtgut ein.

104. Gefolgewerte und Wissenschaften (reiner und lebendiger Logos).

Das Gesamtgut des Logos wurde früher bestimmt als vollkommen rationierte Theorie, die alles Gebbare einschließlich

[1] Nähere Begründung in meiner „Theorie der Dialektik", bes. S. 147—154 und 185 f.

Digitized by Google

des Subjekts und alles dessen, was in Gegenstand-Stellung denaturiert ist, in sich aufnimmt. Es ist ferner gezeigt worden, daß dieses utraquistisch bestimmte Ziel keine Näherung in nur einer Richtung gestattet, sondern daß die beiden Gefolgewerte der Wahrheit, Rationalität und Vollständigkeit für uns auseinander treten und je eine Richtung der Näherung an den Kosmos des Wahren bestimmen, wobei allerdings je der andere Gefolgewert sich immer noch in eingeordneter Art wirksam zeigt. Die zwei Haupt-Arten alles Erkennens wurden als beherrschendes und verstehendes unterschieden, es zeigte sich die Notwendigkeit verschiedener Wissenschaften (vgl. § 13 und 14). An alles das ist hier nur zu erinnern; auch die ungelöste Aufgabe, ein System der Wissenschaften zu geben, kann nicht nebenbei diskutiert werden, da es dazu ausgedehnter logischer und erkenntnistheoretischer Untersuchungen bedürfte, die über die Wertwissenschaft hinausreichen. Wohl aber ist die Erörterung so weit zu führen, daß das Verhältnis der grundsätzlich verschiedenen Wissenschaften zur einen Wahrheit und — was eng damit zusammenhängt — das Verhältnis des reinen zum lebendigen Logos geklärt wird.

Dazu ist zunächst nötig, die Gefolgewerte genauer zu betrachten: „Vollständigkeit" und „Rationalität" erweisen sich ja als nicht erreichbar; an ihre Stelle treten Näherungswerte, die sich allgemein als „Fülle" und „Ordnung" bezeichnen lassen. Die „Fülle", wo sie wesentlich herrscht, ist Gehaltfülle — voller Gehalt muß verstanden werden. Gehaltfülle für sich entspricht mitlebendem Verstehen; da aber bloßes Mitleben nicht Erkennen ist, tritt hier einerseits Sinnverstehen, andererseits unvollständiges, durch die Ansprüche des Gehaltes begrenztes Beherrschen hinzu. Es ist nicht notwendig, das durch Beispiele zu belegen, da der ganze Aufbau des Wertsystems als Beispiel dienen kann. Wo die Ordnung herrscht, da kann sie sich bis zur Rationalisierung des Inhalts erheben — aber die andere Wertrichtung, die der Fülle, erweist sich insofern als mitleitend, als die rationale Theorie ihre Bedeutung erhält durch die Ausdehnung dessen, was durch die Theorie beherrschbar wird. An Stelle der Gehalt-Fülle tritt die Größe des Umfangs. Es genügt hier, daran zu erinnern, welche Menge ganz verschieden scheinender Geschehensarten etwa durch Newtons

Digitized by Google

Gravitationstheorie, durch die elektro-magnetische Wellentheorie, durch die moderne Lehre vom Aufbau der Atome beherrscht wird. Allgemein läßt sich Fülle als möglichst umfassende Aufnahme des Inhalts, Ordnung als möglichst hoher Grad beherrschbaren logischen Zusammenhangs bestimmen.

Mit der Zweiheit der Gefolgewerte hängt die Zweiheit der aufeinander angewiesenen Forschungsmethoden, der Komprehension und Suffektion (vgl. § 17) zusammen. Werdende Ordnung zeigt leere Stellen, die noch nicht durch Inhalt erfüllt sind, und deutet die Mittel an, durch die diese Inhalte entdeckt werden können; neue Inhalte ihrerseits verlangen, eingeordnet zu werden, und führen so zu verbesserter und erweiterter Ordnung. Trotzdem besteht eine gewisse Unabhängigkeit, wie sich in der verschiedenen Richtung verschiedener wissenschaftlicher Arbeiter und Arbeitsarten zeigt: das Auffinden neuer Phänomene, neuer Momente in sonst bekannten Realitäten, neuer Elemente, Pflanzen- oder Tierarten, neuer geschichtlicher Tatsachen und Quellen ist etwas anderes als die Einfügung dieses Neuen in das Ganze des wissenschaftlichen Systems. Beides aber, Ordnung und Fülle, gehört ins Reich des Logos nur, wenn der leitende Wert Wahrheit herrscht.[1] Die Prinzipien der Ordnung müssen logisch sein, die aufgenommenen Inhalte nachgeprüft und gesichert. Eine ob auch in sich zusammenhängende Ordnung ungeprüfter Behauptungen wie etwa die Astrologie ist trotz größter Fülle, und trotzdem bestimmte Regeln die Deutung des Horoskops beherrschen, nicht Wissenschaft. Dabei stehen aber die beiden Gefolgewerte insofern nicht symmetrisch zur Wahrheit, als jeder Inhalt als solcher durch die Prävalenz des Positiven geschützt ist und seinen Ort im Ganzen des Logos haben muß, während ein behauptetes Ordnungsprinzip ganz falsch sein kann.

Alle Teile der Wissenschaft müssen auf ihren Wahrheitsgehalt hin geprüft sein; das ist aber nur möglich, wenn sie die Form

[1] Max Scheler: Erkenntnis und Arbeit in: Die Wissensformen und die Gesellschaft. 1926 arbeitet die Mannigfaltigkeit der Erkenntniswerte heraus, aber er stellt Wahrheit nur als einen Wert des Gebiets neben die anderen und verkennt deren Charakter als Gefolgewerte. Dadurch beraubt er sich der Möglichkeit, den systematischen Zusammenhang dieser Werte zu erkennen und, was schlimmer ist, verliert den strengen Maßstab, der Wissenschaft von allen pseudo-wissenschaftlichen Systemen scheidet.

Digitized by Google

von Urteilen erhalten, deren Materie genau und vollständig bestimmt ist. Daher ist jede Wissenschaft ihrer Form nach diskursiv, sie löst die zugrunde liegenden Erlebnisse in Urteile auf und bereitet die Anschauung des Ganzen durch Urteile vor. Auch wenn eine besondere Wissenschaft als Theorie abgeschlossen vorliegt, wie etwa die euklidische Geometrie, wird sie nicht in einer Schau empfangen, sondern muß immer wieder erzeugt werden. Das Buch, in dem sie vorliegt, ist lediglich Anweisung, sie zu erzeugen.

Gegen den Satz, daß die Gefolgewerte logische Werte nur sind, wenn sie im Dienste der Wahrheit stehen, wenn Wahrheit über sie herrscht, könnte eingewandt werden, daß es auch wissenschaftlich fruchtbaren Irrtum gibt. Aber der Irrtum hat im Gesamtgut der Wissenschaft keine Stelle, seine Fruchtbarkeit kann nur darin bestehen, daß mit seiner Hilfe wissenschaftlich wertvolle Wahrheiten gefunden werden. Sein wissenschaftlicher Wert gehört also nicht zu der Gruppe von Gefolgewerten, die bisher betrachtet wurden; denn diese haften an Bestandteilen des Gesamtguts. „Fruchtbarkeit", in diesem Sinne, ist kein intensiver Gefolgewert (wie Inhaltsfülle oder Ordnung), sondern ein kausativer; Nützlichkeit für das Erkennen.[1] Solche kausativen Werte kommen allem zu, was der Wissenschaft dient.

Zu den Gütern dieser zweiten Schicht von Gefolgewerten scheint zunächst auch die wissenschaftliche Sprache zu gehören: ein Terminus ist nicht wahr oder falsch, sondern nur zweckmäßig oder unzweckmäßig gebildet. Daß gute Terminologien oder mathematische Formelsprachen zu großen wissenschaftlichen Entdeckungen führen können, entspricht nur der Bedeutung, die gutes Werkzeug für die Arbeit des Handwerkers hat. Aber der Terminus steht doch nicht außerhalb der Wissenschaft, sondern geht in sie ein. Daß „H" den Wasserstoff, „O" den Sauerstoff bedeutet, daß „Wasserstoff" und „Sauerstoff" die in den gewöhnlichen chemischen Reaktionen unveränderlichen „Elemente" bezeichnen, ist gewiß nur zweckmäßige Satzung, Hilfsmittel der Forschung — aber daß gerade für die „Elemente" einfache Be-

[1] Was bei der „Größe" des Irrtums auf Konsequenz des Denkens, dadurch auf Entschiedenheit des Charakters, auf Unbedingtheit hinweist, also personalen Ausdruckswert hat, gehört nicht unter die logischen Werte.

Digitized by Google

zeichnungen eingeführt werden, daß das Wasser, der alte Urstoff des Thales, auf die Formel H_2O gebracht wird, bedeutet eine neue Erkenntnisweise, die gar nicht anders als durch eine Bezeichnungsweise dieser Art (wenn auch mit anderen Zeichen) ausgedrückt werden kann. Ausgedrückt zu werden aber ist dem Logos notwendig, da er sich nur als lebendiger verwirklicht, da die asoziale Überindividualität des reinen Erkennens sich nur realisiert als zugleich soziale Übereinstimmung der Erkennenden. Beim verstehenden Erkennen kommt hinzu, daß seine individuelle Enge nur durch Austausch mit anderen verstehenden Individuen überwindbar ist. Im beherrschenden Erkennen ist Sprache wesentlich Bezeichnung: sie dient dazu, den identischen Gegenstand eindeutig festzuhalten und mitzuteilen; beim verstehenden Erkennen ist sie zugleich Ausdruck des erlebten Gehalts, daher tritt die Lebendigkeit der Sprache in den Dienst des Erkennens, indem sie die dialektische Lebendigkeit des Denkers ausdrückt. Vieldeutigkeit der Worte ist nicht nur, wie beim beherrschenden Erkennen, aufzulösen, sondern außerdem als Zusammenhang des Bedeuteten festzuhalten — was allerdings vorangehende Auflösung fordert. Die Doppelseitigkeit der Sprache, Ausdruck und Bezeichnung zu sein, wird in den Dienst des Erkennens gestellt; aber das ist mehr als bloßes Dienen zu einem Zwecke, es ist Erkenntnis durch den lebendigen Geist der Sprache hindurch, während beherrschende Erkenntnis durch die fixierten Beziehungen der Termini hindurch erkennt. In beiden Fällen ist das Medium, durch das hindurch erkannt wird, mehr als bloßes Mittel. Es kommt auf den Sinn der Rede an, aber dieser Sinn bedarf der Worte, um als Sinn da zu sein. Gerade die Möglichkeit, denselben Sinn in verschiedenen Sprachen auszusagen, zeigt zugleich Trennbarkeit und Zusammengehörigkeit von Sinn und Zeichen: die Übersetzung macht die Unabhängigkeit des Sinns vom Worte ebenso bewußt wie die Abhängigkeit; sie will „denselben" Sinn festhalten, aber das gelingt ihr nur durch Umsetzung, die zugleich den Sinn verändert.

Das Verhältnis von Sprache und Sinn steht in genauer Analogie zu dem von Wissenschaft und Gegenstand: die Wissenschaft ist nicht ihr Gegenstand, die Physik ist nicht gleich dem beherrschbaren Moment der Körperwelt, geschweige denn gleich der Körperwelt selbst, die gewußte und dargestellte Geschichte,

Digitized by Google

die Historie ist nicht gleich der geschehenen Geschichte. Aber der Sinn der Wissenschaft liegt darin, daß er den Gegenstand meint, und der Gegenstand wird nur in der Wissenschaft gewußt. Bei den Wissenschaften, die die Wirklichkeit oder Momente der Wirklichkeit erkennen, sind doch weder die Sätze noch der Sinn der Sätze die Wirklichkeit, aber sie gelten von der Wirklichkeit. Dieses „objektive" Gelten ist von dem „subjektiven" Gelten, d. h. der Zugehörigkeit zum überindividuellen erkennenden Ich, durchaus zu unterscheiden, obwohl beides eng zusammenhängt. Nur vermöge ihrer objektiven Geltung gelten die Sätze subjektiv; aber die Evidenz, die Antwort auf die subjektive Geltung ist das Mittel, objektive Geltung zu erkennen. Das sieht wie ein „circulus vitiosus" aus, ist auch einer, wenn man die Sätze losgelöst von ihrem Zusammenhang nimmt. Im lebendigen Erkennen jedoch wird objektive Geltung durch Aufweisung des inhaltlichen Moments im Erleben, z. B. durch sinnliche Empfindung, subjektive durch die Ordnung erwiesen, die der Satz in die Erscheinung bringt, also durch objektiven Zusammenhang. Die beiden Arten der Geltung gehen in den Prozeß des Erkennens als einander stützende Momente ein, der Zirkel erweist sich als aufgelöst im geregelten Gange der Wissenschaft.

Die Vieldeutigkeit des Wortes „Logos" wird so zum Symbol des erkannten dialektischen Zusammenhangs zwischen Wort und Vernunft, Wissenschaft und ihrem Gegenstand, reinem und lebendigem Geist. Aber nur wenn die Bedeutungen erst auseinander gehalten werden und dann ihre Verbundenheit erkannt ist, wird das Symbol verstanden, und nur verstanden ist es Symbol der Wissenschaft.

Je bestimmter eine Wissenschaft ausgesondert, je beherrschender ihre Methode, je beherrschbarer ihr Gegenstand ist, um so entschiedener sind reiner und lebendiger Logos in ihr getrennt, obgleich sie in jeder Wissenschaft zusammengehören. Umgekehrt: je mehr eine Wissenschaft auf den Zusammenhang des Ganzen gerichtet ist, je mehr ihr Gegenstand dem Geiste gleich steht, je mehr ihre Methode verstehend ist, um so enger ist in ihr die dialektische Verflechtung von reinem und lebendigem Logos. Der lebendige Geist verwirklicht sich in seiner Geschichte, aber der erkennende lebendige Geist ist auf die über-

Digitized by Google

geschichtliche Wahrheit gerichtet. Philosophie geht auf die ewige Wahrheit als solche und ist doch lebendiger Geist in dem Maß, daß der Logos in ihr zugleich Logos aller Gebiete des Geistes und Logos des Lebens selbst wird. Die Spannung zwischen ewiger Wahrheit und geschichtlicher Entwicklung ist in der Philosophie am stärksten, und seit Hegel weiß sie um diese Spannung. In der Einheitstendenz der Philosophie macht sich zugleich die Zweiheit alles Erkennens am entschiedensten geltend. Philosophie will das Ganze der Welt als Sinnganzes erkennen; aber nur beherrschendes Erkennen erweitert den Umfang des Erkannten ins Unbegrenzte, während verstehendes auf den Bereich des menschlich Verstehbaren beschränkt bleibt. So eröffnet sich vom Logos her der Blick in die Probleme des Abschlusses, die hier, in der Wertwissenschaft, als Problem des umfassenden Wertganzen, des All als oberster Stufe der Wertzentren sichtbar werden.

Siebentes Kapitel.

Das allumfassende Sinnganze und die Religion.

105. Der Gegenstand der Religion und die Werte.

Reduktive Wertforschung geht von den Kulturgebieten aus und stellt dann wohl Religion neben Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft, Recht, Staat, um nach den Werten zu fragen, die ihr zugrunde liegen. Aber sie gerät dabei sogleich in Schwierigkeiten. Religion ist erlebtes Verhältnis zum All und zu den das All bestimmenden Mächten, wie immer diese Mächte gedacht werden, sie ist gerichtet auf diese All-Mächte. Das All aber umfaßt das dem Wert gegenüberstehende Seiende so gut wie den Wert. Der Gegensatz von Wert und Unwert wird unanwendbar, wenn das All betrachtet wird, da es kein Zentrum außerhalb des All und ebensowenig einen ins Gut aufzunehmenden wertfremden Inhalt außerhalb seiner gibt. Wohl hat man Gott als „summum bonum" zu fassen gesucht — aber wo liegt das Übel, das diesem All-Gut gegenübersteht, wenn Gott allmächtig ist? Oder, wenn man vom Verhältnis unserer Werthaltung und

Digitized by Google

Wertfindung zum All ausgeht: wie sollte sich ein besonderer Wert finden lassen, der dem Nicht-Besonderen, dem All zugehört?

Man wird solchen Erwägungen ihre Abstraktheit vorwerfen: sie gehen nicht von der wirklichen Religion aus, sondern von einem Begriff der Religion, der den Gegenstand religiöser Verehrung wie einen Gegenstand der Erkenntnis betrachtet, d. h. so, wie er nicht betrachtet werden soll. Nimmt man jedoch die wirklichen Religionen und in ihnen die Gegenstände wirklicher religiöser Verehrung zum Ausgangs-Material, so steigert sich die Schwierigkeit noch. Das Verehrte, die Gottheit, die in Gebet und Dienst nahegebracht, mit dem Menschen verbunden werden soll, ist zugleich furchtbar und fremd. Durch Furcht antwortet der Mensch auf seine Abhängigkeit vom Unverständlichen; und es ist von hier aus gesehen der Sinn der Religion, dem Sinnfremden, das unser Leben beherrscht, einen Sinn abzugewinnen. Gewiß, alle höheren Religionen überwinden die bloße Furcht — aber sie bleibt doch als Moment auch in der Ehrfurcht erhalten. Das Motiv der Fremdheit stellt sich vom Leben her in anderer Art dar als vom Erkennen her: nicht die Gegensatzlosigkeit des All steht im Vordergrund, sondern die Unverständlichkeit alles dessen, wovon wir abhängen. Die Sinnfremdheit der nur durch beherrschendes Denken erkennbaren physikalischen Welt (§ 50) bringt doch nur ein Moment, das von Anfang an im religiösen Erleben liegt, zu entschiedenster Herrschaft. Die Unverständlichkeit, Sinnfremdheit der Macht, von der wir abhängen, steht im Gegensatze zu dem Streben, ihr nahe zu kommen oder sie sich nahe zu bringen, mag dieses Streben von selbstischen Wünschen zu magischem Gottes-Zwang, mag es von überselbstischer Erhebung zu mystischer Gott-Einheit führen oder mag es alles sittliche Handeln als Gehorsam gegenüber der Gottheit und diese als Vorbild der Heiligkeit verstehen. Ein „dunkler Urgrund" in Gott, ein „Zorn" Gottes gegenüber seiner Gnade bleibt bestehen — die Fremdheit Gottes färbt die religiöse Haltung.[1]

[1] Rudolf Otto hat das unter den Neueren am klarsten dargestellt. Vgl. z. B. Aufsätze das Numinose betreffend 1923. S. 31. (Gott als das „Ganz anders"). „Am eindringlichsten sind solche Stellen des „Ganz anderen", wenn sie zugleich gefärbt sind mit reinem Fascinans. Dieses ist ja nichts anderes, als das „Ganz andere" selber, nur als beseligendes, nämlich das, was eine „ganz andere" Seligkeit oder Freude zu geben vermag als alles Denkbare oder Sagbare, das nicht nur „adhi", hoch erhaben und völlig verschieden ist von allem überhaupt, sondern das als Wert, sowohl in sich, wie für uns, nach Quantum und Quale verschieden ist von allem überhaupt,

Digitized by Google

Die Dualität, die unser gesamtes Wert-Leben, Arbeit wie Erkenntnis, durchzieht, ohne die dieses gar nicht Wert-Leben wäre, ist auch im religiösen Abschluß nicht aufhebbar, solange überhaupt noch nach Sinn und Wert gefragt wird. Das Ganze, das Sinn und Sinnfremdes, das Wert und Wertfremdes verbindet, soll als Sinnganzes verstanden werden; aber dieser umfassende Sinn bleibt unerfaßbar. Macht man Unerfaßbarkeit, Verborgenheit zu der wesentlichen Bestimmung Gottes, so wird aller menschliche, ja auch noch aller geistige Wert unwesentlich vor Gott, während er doch durch Gott erst seinen wahren Sinn erhalten soll. Dem menschlichen, gerade auch dem vergeistigten Werturteil erweist sich der Weltlauf als wertfremd, ja oft als wertfeindlich. Wenn nicht der grundlegende Glaube an eine Offenbarung hier aushilft, ja auch wenn das Denken (wie es nicht anders kann) die behauptete Offenbarung deuten will, tritt die Dualität in den letzten Begriff des All ein. Man denkt Gott als an Macht begrenzt, um seine Allgüte zu retten.[1] Oder man wendet sich von der „Welt" als einer in sich wertwidrigen (Buddho) oder als einer von Gott abgefallenen (Sündenfall-Motiv in Judentum und Christentum) ab.

Die metaphysischen und religionsphilosophischen Probleme können in der Wertwissenschaft nur einseitig (obzwar von einer wichtigen Seite her) betrachtet werden. Es zeigt sich so, daß der Gegenstand religiöser Verehrung entweder (als Macht) nicht vom Werte allein her bestimmt ist, oder (als Güte) keinen neuen Wert den übrigen hinzufügt, sondern nur Vollendung der Werte in sich trägt oder intendiert. Diese Idee der Vollendung ist nun zu entwickeln.

106. Idee des allumfassenden Sinnganzen.

Der Logos ist ein Gebiet des Geistes, neben dem Ethos und Aisthesis stehen; aber die Unterschiede der ästhetischen An-

---

was Wert hat. Dieses fascinans liegt aber fühlbar in jenen Stellen mit darin, die scheinbar nur das bloße Anyadeva, das bloße Aliud valde zu preisen scheinen. Es liegt in ihnen deswegen, weil diese Stellen p r e i s e n und als Ausbrüche preisenden Gefühls, nicht als dogmatische Lehrsätze sich anbieten."

[1] Dieses Motiv des Parsismus, dem gemäß der Mensch dann Helfer Gottes wird, hat im neunzehnten Jahrhundert höchst eindringlich J o h n S t u a r t M i l l erneuert (Über Religion. Drei nachgelassene Essays. Deutsch von Emil Lehmann 1875). M a x S c h e l e r hat es in seiner letzten Periode, angesichts des Todes mit der Lehre vom werdenden Gott verbunden (Die Stellung des Menschen im Kosmos. 1928).

Digitized by Google

schauung, des sittlichen Handelns und des sittlichen Ziels, ja weiterhin alle Wert-Unterschiede und Wertzentren sind zugleich Gegenstände der Erkenntnis und als solche Teile des Logos. Sie gehören zum Sinnganzen des Geistes, weil das Erkennen über sich selbst hinausweist: es ist überall angewiesen auf ihm Gegebenes, auch das Leben des Geistes ist als Leben zugleich dem Erkennen vorgegeben. Der Logos als reiner Geist zielt auf das Ganze, dessen unselbständige Teile die einzelnen Erkenntnisse sind. Innerhalb der Bewegung des Erkennens, das jeden seiner Schritte auf sein Recht hin prüft, ist nie ein vollendetes Ganzes erreichbar. Hält der Denker die Bewegung an, um das Gewonnene als Ganzes zu schauen, dann tritt ein ästhetischer Wert ins Gebiet des Logos ein, nicht als Gegenstand des Erkennens, sondern als der relativ abgeschlossenen überschauten Erkenntnis zukommend: der mathematische Physiker genießt die „Schönheit" seiner einfachen und anwendungsreichen Formeln, der Historiker, dem die kritisch geprüften Quellen nun sprechen, sieht die Gestalten der Geschichte vor sich. Solche Rückblicke und Ausblicke machen das Glück des theoretischen Lebens aus; aber die fortschreitende Arbeit zerstört die angeschauten Gestalten wieder, indem sie wahre Urteile ans Licht bringt, die in sie nicht hineinpassen. Diese Arbeit ist vom leitenden Wert Wahrheit und seinen Gefolgewerten normiert, aber als Arbeit forschender Menschen gehört sie zugleich der ethischen Sphäre an: der Forschende soll nur der Wahrheit dienen, das logische Gut ist ethisches Ziel. Die Erkenntnis dieses Sinnganzen (und ebenso des weiteren Sinnganzen, des ganzen Wertsystems, das zum Geiste hinführt) ist Aufgabe des Erkennens; aber in der Arbeit an dieser Aufgabe erfaßt sich der erkennende Geist als nicht identisch mit dem ganzen Geiste. Nicht alle ästhetische Anschauung ist Anschauung eines Erkannten, nicht alles ethische Handeln dient logischen Zielen; im Gegenteil, die Eigenart der alogischen geltenden Werte wird nur erkannt, wenn von dieser Verstrickung ins logische Gebiet abgesehen wird. Das Sinnganze des Geistes ist Lebensganzes, nicht logisches Ganzes, erhebt alle untergeistigen Stufen ins Gebiet des Geistes; die Funktion des Logos ihm gegenüber ist, es als Sinnganzes zu erkennen. Aber wie Aisthesis und Ethos mit ihrer Bedeutung für das Erkennen nicht erschöpft sind, so fällt auch das Gebiet des Erkennens

Digitized by Google

nicht mit dem zusammen, was als Sinnganzes verstanden werden kann. Die Naturgewalten, denen unser Leben und damit auch alle Verwirklichung des Geistes anheimgegeben ist, lassen sich nur beherrschend erkennen; beherrschendes Erkennen aber schaltet allen Wert und alles Sinnsuchen aus. Wohl läßt sich die vollkommene Sinnfremdheit des Gegenstandes aller nicht biologischen Naturforschung aus dem Sinnganzen des Erkennens heraus als sinngemäß verstehen; aber das ändert nichts an der Sinnfremdheit des Erkannten, an dem ungeheuren Übergewicht des Umfangs, das in der materiellen Welt das Sinnfremde besitzt (vgl. § 50).

Mag jedoch die Realität und der konkrete Sinn eines allumfassenden Sinnganzen unerkennbar sein, sein Begriff ist deshalb nicht leer. Auf allen Stufen des Systems mit Ausnahme des bloßen Erlebens, dessen Isolation sich als falsch erwies, zeigten sich Gesamtgüter als Sinnganze. Einige unter ihnen, der gesunde Organismus, das glückliche Selbst, das vollendet Schöne boten sich der Anschauung dar; aber die Dauerlosigkeit von Lebenshöhe und Glück, die notwendige Abgetrenntheit der vollendeten ästhetischen Gestalt zeigten an, daß es sich hier nur um Symbole des Gesamtguts, nicht um das Gesamtgut selbst handelt. Die anderen Gesamtgüter: die vollendet sittliche Persönlichkeit, die vollkommene Gemeinschaft, das in sich einheitliche vollkommen herrschende Ethos, die vollkommene Erkenntnis auch nur in einer Erkenntnisrichtung sind lediglich als Ideen (im Sinne Kants), d. h. in Aufgabestellung sichtbar, bestimmen aber in dieser Stellung unsere Arbeit. Idee höherer Stufe, Vereinigung von Ideen, ist dann die vollkommene „Theorie", die zugleich der Anschauung zugänglich, ihrer Wahrheit gewiß und allumfassend sein müßte, d. h. Einheit von Logos und Aisthesis wäre. Auch sie bestimmt unser Streben, sofern es auf „Weltanschauung" gerichtet ist. Das viel mißbrauchte Wort[1] kann nicht bedeuten, daß die Welt, d. h. das umfassendste Ganze in einer Anschauung gegeben wird; denn so verstanden wäre jede „Weltanschauung" unmöglich. Vielmehr darf von den beiden Bedeutungen aller Wörter auf „ung" der aktiven und der

[1] Am schlimmsten mißbraucht im Tageskampf, wenn die so stark durch Interessen beeinflußten Parteimeinungen als unbeweisbare Weltanschauungen verabsolutiert werden. cf. Willy Hellpach: Partei und Weltanschauung, Kantstudien 35, 88, 1930.

Digitized by Google

passiven, hier allein die aktive beibehalten werden: Weltanschauung ist eine Art, die Welt anzuschauen, d. h. die Teile der Welt, die allein anschaulich sind, als Teile, durch die hindurch sich etwas vom Ganzen zeigt, anzuschauen. So hat es Sinn, etwa von ästhetischer oder ethischer, von humoristischer oder tragischer Weltanschauung zu reden, vielleicht sogar von ökonomischer, wenn der mit Wirtschaftsorgen belastete, an der Minderung dieser Last arbeitende Mensch alles in der Welt unter dem Aspekt dieser Arbeit sieht. Zur Wissenschaft verhält sich dann die Weltanschaung so, daß sie als „Anschauungsweise" außerhalb jener steht, aber in ihrer Einseitigkeit wissenschaftlich widerlegbar bleibt. Jenseits aller der „Weltanschauungen", die durch den Pluralis schon gerichtet sind, steht die Idee einer positiven, umfassenden Weltanschauung, die sie alle vereinigt, der kein uns bekannter Mensch sich so bewußt, so stolz und entsagend zugleich genähert hat wie Goethe. Die umfassende Weltanschauung als Idee höherer Stufe schließt das Bewußtsein ein, daß auch die vollendete Anschauung ein Tun ist, daß der Inbegriff des Anzuschauenden nicht durch Anschauen allein, sondern nur zugleich durch Handeln, durch diskursives Denken, durch Leben gewonnen wird. Dann aber ist auch Weltanschauung noch nicht die höchste Stufe der Idee; sondern Leben, Denken, Handeln, Anschauen müßte in einem allumfassenden Sinnganzen sich vereinigen, in einem Ganzen, das uns mit allen Richtungen unseres Werthaltens und Wertnehmens umschlösse und in eine allseitig sinnhafte Welt stellte. Alle besonderen Gesamtgüter erweisen sich, wenn man sie wirklich als Gesamtgüter denken will, als unvollständig; über den Ideen verschiedener Stufen erhebt sich die eine Idee höchster Stufe, die sie alle verbindet, die aber ebenso nur von den Ideen niederer Stufe her sichtbar wird, wie diese nur in der durch Ideen geleiteten Arbeit erscheinen.

Das Hinzielen auf dieses Gesamtgut, auf dieses universale Seinsganze ist notwendig; von ihm läßt sich nur dies aussagen, daß es alle Antinomien des Strebens und der besonderen Gesamtgüter in sich ausgleichen müßte, ohne eine der antinomisch einander entgegenstehenden Seiten auszuschließen. Vielleicht ist deshalb der Ausdruck „seliges Leben" bezeichnend; denn Leben ist Unruhe, Bewegung, Seligkeit ist Vollendung, Ruhe,

Digitized by Google

seliges Leben ist die Einheit beider. Seliges Leben ist Leben im Gesamtgut. Das Gesamtgut umfaßt Leben und Nichtleben. Wir verstehen den Sinn dieser als Ganzes unvollziehbaren Synthese, weil und sofern wir partiale Synthesen verwandter Art wirklich vollziehen. Im absoluten Sinnganzen wird vollendet gedacht, was uns stets nur teilweise gelingt. Wir vereinigen die Gegensätze, die immer wieder auseinanderstreben; in der Idee aller Ideen sind sie vereinigt. Damit ist zugleich etwas Negatives ausgesagt, nämlich daß dem Gesamtsinn kein eigener leitender Wert entspricht. Ja noch mehr: im Gesamtgut hat alles Unwertige seinen Sinn, ist also als Teil des Gesamtguts nicht mehr unwertig. Dann aber kommt der Gegensatz von Wert und Unwert, von Gut und Übel nur den Teilen zu, nicht dem Ganzen — die Lehre von der Apokatastasis von der Rückkehr aller Wesen in Gott, die Origenes eschatologisch gewendet hatte, ist unzeitlich, sinnhaft im Begriff des allumfassenden Gesamtguts enthalten — nichts kann in ihm wertwidrig bleiben. Damit wird zugleich der Unterschied von Wert und Sein aufgehoben. Auch dies ist Vollendung dessen, was wir von unserer Arbeit her sehen: jedes einzelne Wertgebiet und erst recht jedes Gebiet des Geistes nimmt alles relativ zu ihm Wertfremde in sich auf. So kann man von ethischer Rettung durch die Liebe, von ästhetischer durch die künstlerische Gestaltung aller Seiten des Lebens reden.

Dürfte man vom Gesamtgut, in dem es kein Unwertiges, also auch keine Scheidung von Wert und Sein mehr gibt, ausgehen, so könnte man alles Gut als Teilhabe an dem überwerthaften Sein auffassen. So gewinnt die Lehre Plotins, daß was in der Seele Tugend ist, im „Nous" nicht Tugend sei, auch für die Wertwissenschaft als Grenzbetrachtung Sinn[1].

107. Religiöse Werte als Gefolgewerte.

Obwohl dem universalen Sinnganzen kein eigener leitender Wert entspricht, ist doch das Verhältnis des Menschen zu ihm Wertträger. Es besteht also hier das Paradoxon, daß ein Ge-

[1] Enneaden I, 2, cap. 6: *διττὴ δὲ ἑκατέρα [scil: ἀρετή], ἡ μὲν ἐν νῷ οὖσα, ἡ δὲ ἐν ψυχῇ. Κἀκεῖ μὲν οὐκ ἀρετή, ἐν δὲ ψυχῇ ἀρετή.* „In doppelter Art aber existiert jede Tugend, da die eine im Nous (dem Allgeist) ist, die andere aber in der Seele. Und dort ist sie nicht Tugend, in der Seele aber Tugend."

Digitized by Google

folgewert ohne leitenden Wert existiert. Der Mensch kann das absolute Gesamtgut weder erkennen, noch durch Handeln herbeiführen, noch anschauen; aber sein Erkennen, Handeln, Anschauen, ja sein Leben kann von dem Glauben an das Gesamtgut getragen sein. Dieser Begriff des „Glaubens" ist genauer zu bestimmen und abzugrenzen. Man redet von „glauben" überall da, wo man ein mangelhaftes Wissen durch eine logisch nicht begründbare Zustimmung ergänzt. Aber in diesem Sinne ist „Glauben" und „Wissen" nur gradweise verschieden: das Geglaubte kann ins Wissen erhoben, es kann auch widerlegt werden. Die Zustimmung, die den Mangel des Wissens ergänzt, wird leicht erzeugt, wenn das Geglaubte für den Glaubenden in irgend einem Sinne ein Gut ist. Dann mischen sich Rücksichten auf alogische Werte ein; und das ist wertwidrig, wo es auf Erkennen ankommt. Aber es gibt in unserem Leben ein Gebiet, in dem Glauben an Unwißbares wertvoll ist: wenn wir einem Menschen vertrauen. Die Dauer wertvoller Verhaltensweisen, die hinreichende Kraft des Pflichtwillens, der Liebe, alle Gegenmotive in allen Fällen zu überwinden, ist schlechthin nicht erkennbar. Auch ist das Vertrauen in die Treue, Gerechtigkeit, Güte, Liebe eines Menschen über alle psychologische Berechenbarkeit und Wahrscheinlichkeit erhaben. Über den einzelnen Fall hinaus kann dies glaubende Vertrauen sich allgemein den Menschen zuwenden: der Vertrauende glaubt an den „guten Kern" im Menschen, der auf Zuneigung und Vertrauen mit Gegenneigung und Vertrauenswürdigkeit antworten wird. Begründbar ist dieser allgemeine Glaube noch viel weniger als der an die Zuverlässigkeit bestimmter Personen. Die Erfahrung spricht eher gegen ihn, schon Epicharmos ruft dem Vertrauensseligen zu: „Gedenke zu mißtrauen". Wohl stehen kausativen selbstischen Unwerten, die der Vertrauensseligkeit folgen, kausative Gemeinschaftswerte gegenüber: nur durch Vertrauen kann Gefühlsverbundenheit zu dauernder Gemeinschaft führen, kein Liebender kann den Glauben an den Geliebten, kein Erzieher das Vertrauen zum guten Kern des Zöglings entbehren. Aber alles das gibt dem Glauben an Menschen keinen Eigenwert: sein zentraler Wert liegt nicht in der sozialen, sondern in der personalen Sphäre und ist dem der wertpositiven Haltung eng verwandt. Vertrauende Haltung

Digitized by Google

gehört zur wertoffenen Person, hat personalen intensiven Gefolgewert. Aber als personal unterliegt das Vertrauen auch der Kritik der Person — gerade weil es zu ihr gehört, wird es auch ihrem Ich gegenübergestellt. Dann wird seine Grundlosigkeit bewußt, es erscheint als das, was es ist, als bewußte Zuwendung zum Wertvollen. Wertes und Unwertes, Gut und Übel existieren gleicherweise; aber wertpositive Haltung ist dem Wertvollen hingegeben, dieses soll existieren, ist der Existenz wert. Der Glaube an das Wertvolle ist mit der Güte des Willens eng verwandt: wenn ich in mir trotz aller Schwäche den guten Willen wirksam weiß, dann muß ich ihn auch in anderen voraussetzen. Ein „trotzdem" tritt in den Glauben ein, der, weil er durch entgegenstehendes Wissen hindurchgegangen ist, seine Verschiedenheit von allem Wissen weiß.

Diesem Glauben an Menschen hat man den religiösen Glauben oft verglichen: wir vertrauen auf den Sinn des Ganzen wie wir auf den Kern des Menschen vertrauen. Der Theismus wendet das persönlich: der Gläubige vertraut Gott, wie er einem Freunde vertraut, nur unendlich fester, sicherer. Doch ist diese persönliche Wendung nicht notwendig: der Glaube des Stoikers an die Weltvernunft, ja der Glaube des Buddhisten an die Möglichkeit der Erlösung ist derselben Art. Aus dem Glauben ergeben sich Werte der Glaubensakte, der gläubigen Haltung, des gläubigen Menschen; ihr Zusammenhang ähnelt dem der sittlichen Werte, nur daß Akt und Gesamthaltung weit enger zusammengehören.

Ein eigener Wertgehalt wird durch den Glauben nicht erzeugt. Der Gläubige bescheidet sich entweder, daß der Sinn des Ganzen unerkennbar, obwohl vorhanden ist, oder er versucht, diesen Sinn von den geltenden Werten und Gesamtgütern der endlichen Stufen her zu erkennen. Auch der religiöse Gefolgewert gibt dem Denken, Anschauen, Handeln keinen neuen Gehalt, wohl aber dem Menschen eine veränderte Haltung. Schleiermacher meint das, wenn er sagt, der Religiöse tue alles „mit" Religion, nichts „aus" Religion. Diese Wendung muß zugleich daran erinnern, daß der religiöse Wert nicht einseitig kontemplativ gefaßt werden darf. Die ihm entsprechende Haltung steht dem Handeln ebenso nahe wie dem Betrachten: im Erkennen und Anschauen, wie fragmentarisch beides sein

Digitized by Google

mag, ahnt der Gläubige den Sinn des Ganzen, im Handeln, obgleich es stets auf endliche Güter gerichtet ist, glaubt er, dem Sinn des Ganzen zu dienen. Die mehr aktive Abwandlung der Gläubigkeit dürfte durch das Wort „fromm", dem älteren Sprachgebrauch gemäß, am besten bezeichnet werden.

Die Gruppe dieser eng verwandten Werte ist, obwohl es Gefolgewerte sind, zentral, wenn von „Religion" als dem Wertgebiet die Rede ist, das dem überwertigen, weil übergegensätzlichen Gesamtsinn sich angliedert. An sie schließen sich dann Gefolgewerte zweiten Grades an, kausative und darstellende. Kausativ wertvoll sind die Mittel, die Menschen zu dem Zustand der Gläubigkeit führen, darstellend wertvoll ist, was eine — ob auch inadäquate — „sinnbildliche" Repräsentation des Gesamtsinns gibt. Beides — Kausation und Darstellung — ist hier so eng miteinander verbunden, wie nirgends sonst. Alle religiösen Übungen, Kulte, Erhebungen, Gebete lassen sich unter beiden Gesichtspunkten betrachten. Die enge Verbundenheit von Kontemplation und Aktivität im Religiösen hat ferner eine wesentliche Folge: das Sinnbild des universalen Gesamt-Sinns wird am nächsten so geschaut, wie es sich verwirklicht, als vollkommene, im Glauben geeinte Gemeinschaft. Sie ist zugleich Liebesverbundenheit und Gemeinschaft zu sittlicher Tat, sie ist selbst Sinnbild und stellt sich ihren Gliedern in Sinnbildern dar. Als Idee ist sie universal, so wie Kant, allerdings einseitig moralistisch, das „Volk Gottes" gedacht hat[1]; Näherungen an sie sollen Kirchen, Sekten, religiöse Orden sein, wobei die Kirche die Universalität, die Sekte die Vollkommenheit betont, während der Orden (und ähnlich der pietistische Kreis) beides dadurch zu vereinen sucht, daß er als besondere, vollkommenere religiöse Gemeinschaft doch innerhalb der Kirche lebt.

Alle religiösen Gefolgegüter, Glaube, Frömmigkeit, Sinnbild, Gemeinschaft verbinden sich zu dem Gesamtgut der verwirklichten Religion. Die Idee dieses Gesamtguts verhält sich zu den Gesamtgütern aller vorangehenden Stufen ähnlich wie allgemein höhere Güter zu niederen, etwa die Persönlichkeit zum selbstischen Glück, die vollkommene Gemeinschaft zum Wohl

[1] „Religion innerhalb" usf. 3 Stück 1 Abt., III. Akademie-Ausg. 6, 98 f.

Digitized by Google

ihrer Glieder. Das Glück der Persönlichkeit nimmt das selbstische auf, soweit es „wahres", „echtes" Glück ist, die Gemeinschaft wahrt das Wohl der Genossen, soweit es Inbegriff ihrer „berechtigten" Interessen ist. Um das Formale dieses Unterschiedes allein handelt es sich hier; worin inhaltlich das „Wahre", das „Berechtigte" besteht, bleibe beiseite. In der allgemeinen Unterscheidung liegt zweierlei: das Gesamtgut der niederen Stufe wird auf die höhere erhoben und es wird ihr aufgeopfert, soweit es sich ihr nicht einfügt. Die religiöse Haltung zu allen endlichen Gesamtgütern setzt diese Doppelheit fort: sie ist Erhöhung W e i h e und sie ist gegenüber jeder ausschließenden Werthaltung A b k e h r. In der vollendeten Religion müßte beides geeint sein; aber gerade als Einheit des Widerstreitenden ist sie Idee, und jede Näherung ist Vorherrschaft entweder der Weihe oder der Abkehr. Dabei kann wiederum verschiedenen Wertgebieten gegenüber das Verhalten verschieden sein, wie etwa viele Richtungen des Protestantismus oder des Judentums das ethisch-praktische Leben mehr weihen, sich vom ästhetischen Schauen mehr abkehren. Durch solche Unterschiede eröffnet sich das Verständnis für den positiven Sinngehalt verschiedener geschichtlicher Religionen. Aber hier wie überall reicht das Schema der Unterscheidung nicht aus für die volle Erkenntnis des Wirklichen. Alle geschichtlichen Religionen sind mit begrifflich nie ganz auflösbarer Individualität belastet; auch wenn sie ihrer Idee nach nicht Völks-, sondern Weltreligion sind, haben sie in bestimmten Völkern ihren Ursprung und gehören in ihrer Geschichte zu wechselnden Völkern und Kulturzuständen. Erscheint gegenüber ihrer mächtigen Wirklichkeit die Idee der Religion wie ein Schatten, so stellen umgekehrt sie alle von der Idee her gesehen sich als Trübungen dar.

Digitized by Google

Dritter Teil

Ergetik

(Lehre von der Wertverwirklichung)

„Die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden."

Hegel

(Vorrede zur Phänomenologie — Werke 2, 5)

Digitized by Google

Digitized by Google

Einleitung.

108. Bedeutung und Begriff der Ergetik.

Die Sphäre, in der die Werte, zumal die geltenden, herrschen, wird meist als der Wirklichkeit gegenüberstehend, ihr fremd angesehen. In der Tat besteht sie aus irrealen Sinngebilden, die wohl der Wirklichkeit entstammende Momente enthalten, aber als entwirklichte, ihrem raum-zeitlichen Ort in dem einen Wirkungszusammenhang enthobene. Wäre das die ganze Wahrheit, so wäre Ergetik nur ein Anhang, nur eine Summe von Anwendungen der vorher gewonnenen Ergebnisse. Aber die getrennten Sphären erweisen sich als aufeinander angewiesen, und die Ergetik ist ein wesentlicher Teil der Wertwissenschaft, in dem die Ansätze der Axiotik und Systematik erst ihren Abschluß, damit ihren vollen Sinn erhalten. Es ist daher am Platze, hier zu zeigen, daß Wirklichkeit von unwirklichen Sinngebilden abhängt und daß umgekehrt unwirkliche Sinngebilde ihren vollen Sinn erst als verwirklichte gewinnen.

Völlig wertfrei, ja ohne jede Wertbeziehung wird die Wirklichkeit in den Wissenschaften vom Typus der Physik gedacht. Aber die Welt, die diese Wissenschaften erkennen, ist zusammengehalten durch „Gesetze", die als solche nicht wirklich sind, sondern objektiv gelten. Diese Sinngebilde sind Güter des beherrschenden Erkennens, in dem unter dem leitenden Wert Wahrheit der Gefolgewert der Rationalität, der umfassenden Ordnung vorwaltet, während der Gefolgewert der Fülle sich in den der Umfangsgröße verwandelt (§ 104, S. 405). Die Umwandlung der Erlebniswirklichkeit in die physikalische steht also unter den Werten des beherrschenden Erkennens. Daß die Erlebniswirklichkeit mit Werten verbunden ist, dürfte noch leichter einzusehen sein: sie umfaßt mich selbst und Selbste

Digitized by Google

meinesgleichen, ihre Gegenstände sind nach dem Sinn abgegrenzt, den sie, sei es für mich, sei es für sich, tragen: als mir zum Leben wichtig einerseits, als lebendige Einheiten andererseits. Was für unser Erleben gewisseste Wirklichkeit hat, der Mitmensch, ist doch als zeitlicher Lebenszusammenhang nie ganz da; denn die wirkliche Zusammengehörigkeit seiner Teile, seiner Lebensstadien und Lebensprozesse ist begründet in einem Sinnganzen, das als Ganzes über den einzelnen Teilen steht, sich niemals ganz verwirklicht. Ferner zeigt sich auch die Erlebniswirklichkeit von den irrealen Voraussetzungen der beherrschenden Wissenschaften abhängig. Das wird besonders deutlich, wenn man von ihrer schwankenden Alltagsform zu der Wissenschaft übergeht, deren Gegenstände wesentlich der Erlebniswirklichkeit angehören, zur Historie. Die Einheit und Ordnung der historischen Gegenstände hängt an der Chronologie, d. h. an der einen meßbaren Zeit, deren Gesetz unwirklich ist; ihr innerer Zusammenhang setzt unwirkliche Sinngebilde voraus. Die seelischen Vorgänge des Verstehens, der Erinnerung sind jedesmal, so oft sie auftreten, nicht nur numerisch, sondern auch inhaltlich andere, sie hängen von persönlichen Erlebnissen und von der allgemeinen Zeit-Situation ab. Daß in ihnen trotzdem etwas Gemeinsames intendiert werden kann, daß wahres Verstehen des Vergangenen, d. h. Historie wenigstens als Aufgabe und Näherung möglich ist, beruht auf der Einheit des idealen Sinns von Schriftwerken, Denkmälern, Rechtsätzen usf., die gegenüber der Verschiedenheit verstehender Auffassungen die Norm alles kritischen Bemühens bildet.

Umgekehrt hat das ideale Gut, das wertvolle Sinngebilde, wohl eine in sich geschlossene Gestalt, aber in seiner Idealität ist es zugleich unvollkommen. Es ist faßbar nur, wenn es von einem realen Wertzentrum wertgehalten wird; und schon diese Werthaltung und die ihr zugehörige Intention auf den idealen Sinn ist Realisierung. Aber sie genügt nicht: das Intendierte soll in volle Realität übergeführt, die Wirklichkeit soll dem idealen Sinn gemäß gestaltet werden — erst so ist der Anspruch wirklich erfüllt, der im idealen Gut steckt. Das ideale Gut ist allem Wirklichen an Reinheit überlegen, aber es ist auch „noch nicht wirklich", „blaß", „nur ideal" — es bedarf der Realisierung wie die Wirklichkeit seiner bedarf. Die Art dieser Realisierung ist

Digitized by Google

auf jedem Wertgebiet verschieden. Die Realisierung der Erkenntniswerte ist die wirkliche Wissenschaft, die zugleich Wirklichkeits-Erkenntnis ist; das Gut dieser Erkenntnis ist als idealer Sinn zu unterscheiden wie von der realen Wirklichkeit so auch von dem realen Vorgang des Wirklichkeits-Erkennens bei jedem einzelnen Erkennenden. Trotzdem hat dieses ideale Gut seinen vollständigen Sinn erst in seiner doppelten Realitäts-Beziehung. In anderen Fällen, bei einem reinen Kunstwerk etwa, fehlt die eine objektive Realitäts-Beziehung: der Sinn des Kunstwerks besteht nicht darin, daß es eine bestimmte Wirklichkeit darstellt. Die andere subjektive Realitäts-Beziehung aber ist auch bei ihm vorhanden: auf reales ästhetisches Erleben bleibt der ideale Sinn auch der Kunstwerke angewiesen. In etwas anderer Art stellt sich derselbe Sachverhalt so dar, daß jedes Gebiet idealen Sinnes eine ethische Projektion besitzt: es gibt eine Sittlichkeit wissenschaftlichen Forschens ebenso wie künstlerischen Gestaltens und Aufnehmens. Sittlichkeit aber ist wesentlich an Handeln, Verwirklichen gebunden; auch das sittliche Verbot hat seinen Sinn darin, daß es Kampf gegen die auf das Verbotene zielenden Neigungen fordert.

Für die sich hier ergebenden Aufgaben ist es schwer, eine zusammenfassende Bezeichnung zu finden. Der Ausdruck „Wertverwirklichung" ist zu eng, abgesehen noch davon, daß eigentlich nicht der Wert sondern das ideale Gut verwirklicht wird. Es gibt eine große Mannigfaltigkeit von Gütern, wie z. B. die tragenden vitalen, die wir nicht „verwirklichen" können, die uns gegeben sein müssen, denen wir aber dann Fürsorge, Pflege zuwenden; doch fällt das noch unter die übliche Bedeutung von „Arbeit". Schwieriger ist es, die „kontemplativen" Verhaltungsweisen einzubeziehen: die Verwirklichung der Erlebniswerte findet im Genießen statt, ideale ästhetische Güter realisieren sich im Anschauen, ideale logische im Erkennen. Daß zugehörige reale Güter durch Arbeit hervorgebracht werden, daß ihre Produktion vom Sinne her gefordert ist, ist richtig; aber die eigentliche Realisation der Güter bleibt Kontemplation. Wie jedoch kontemplatives und aktives Verhalten unter den Oberbegriff des aktualen gehört, so hat Aristoteles einen allgemeinsten, uns wertvollen Begriff „Ergon" gebildet. Er sagt[1]: „Aber das Wort

[1] Eth. Eudem. B, 1. 1219 a 13.

Digitized by Google

‚Ergon' hat doppelte Bedeutung. In einigen Fällen nämlich ist das ‚Ergon' etwas anderes als das Vollziehen der Tätigkeit (*παρὰ τὴν χρῆσιν*), wie z. B. bei der Bautätigkeit das Haus, aber nicht das Bauen, und bei der Heiltätigkeit die Gesundheit, aber nicht das Genesen oder das Arzten; in anderen Fällen aber ist die Tätigkeit ‚Ergon', wie z. B. beim Sehen die Sicht oder bei der mathematischen Wissenschaft die Einsicht (*θεωρία*)." Wir haben im Deutschen kein Wort für diese Begriffseinheit: Werk ist nur der ersten Art angemessen, aber auch Arbeit kann man nach dem Sprachgebrauch die Sicht und die Einsicht kaum nennen, da Arbeit uns immer Arbeit an etwas bedeutet. Wir müssen daher diese Wortbedeutung willkürlich im Sinne des Aristoteles erweitern. „Arbeit" umfasse jede auf Verwirklichung eines Gutes gerichtete Intention. Sogar das Nicht-Handeln, die Nicht-Aktivität, in der Lao-Tse und die Quietisten das Höchste sehen, fällt dann unter diesen Begriff; denn sie ist intendierte, d. h. immer noch aktuale Abkehr von aller Aktivität, nicht die Ruhe des Steins sondern das Ruhen-Lassen des Willens, die Beruhigung. Für den ganzen Aufgabenkreis dieses Teils der Wissenschaft wählen wir daher im Anschluß an Aristoteles das griechische Wort: „Ergetik".

In Werk und Arbeit des Menschen haben wir nicht die einzige uns zugängliche Wert-Wirklichkeit (als solche stellt sich alles Lebendige dar), wohl aber die einzige unserem Erkennen zugängliche Vermittlung zwischen idealer Güterwelt und Wirklichkeit. Arbeit ist dabei wertgerichtetes Tun, Werk das Ergebnis solchen Tuns. Das Merkmal der „Anstrengung" oder gar das der Erzwungenheit ist vom Begriff der Arbeit hier durchaus fernzuhalten. Die beiden von Aristoteles unterschiedenen Arten der „Arbeit" (des „Ergon"), lassen sich in der Sprache der Wertlehre so auseinander halten, daß das Gut bei der einen in der Tätigkeit, bei der anderen im Ergebnis der Tätigkeit besteht.

109. Form der ergetischen Dialektik.

Ergetik erweist sich auch dadurch als notwendiger Teil der Wertwissenschaft, daß erst in ihr die wahre Form aller Wert-Dialektik ganz ans Licht gestellt wird. Die Synthesis, auf die dialektisches Denken hinstrebt, erweist sich als nie vollendet,

Digitized by Google

als immer auszuführend, als dynamisch, nicht als statisch. Ein doppelter Gedankengang, ein von der Arbeit und ein vom idealen Sinngebilde ausgehender soll das beweisen.

Arbeit an einem bestimmten Werke erscheint zunächst als ganz undialektisch, ja als allem dialektischen Verhalten entgegengesetzt. Das eigentümlich Beglückende solcher Arbeit besteht darin, daß der Arbeitende stets weiß, was er zu tun hat, daß er nur über die Mittel, nicht über das Ziel nachdenkt und in aller Mühe sich als eindeutig wertgerichtet fühlt. Die Arbeit und ihr Gegenstand sind allein da, herausgelöst aus der übrigen Welt; und solches Abschneiden der Verbindungsfäden ist überall Vorbedingung undialektischer Sicherheit. Günstig für dieses Glück der Arbeit ist es, wenn sich das begrenzte Tun dem Arbeitenden als fraglos notwendig aufdrängt, mag nun die Notwendigkeit in der Situation gegeben sein wie bei der Hausfrau, die für die Bedürfnisse der Ihren sorgt, mag sie in der Übermacht und Verantwortung der Stelle begründet sein, die die Arbeit anordnet, wie beim Beamten oder Soldaten, der über die Ausführung nachzudenken, nicht über den Sinn seines Tuns zu grübeln hat. Aber so wird die Arbeit ihrer Lebendigkeit beraubt, daher gerade für den frischen, jungen Menschen zur Last. Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins wird dieser Konflikt erkannt und zerstört das Glück der Arbeit: „Hobeln, Sägen, Hämmern, dazwischen Essen, Trinken und Schlafen, damit wir immer fort hobeln, sägen und hämmern können, Sonntags ein Kniefall obendrein: ich danke Dir, Herr, daß ich hobeln, sägen und hämmern darf[1]." Das Glück der Arbeit erscheint so als unterer Grenzfall, als Stumpfheit des noch nicht erwachten oder durch Gewohnheit wieder entschlummerten Bewußtseins. Bei verantwortlicher Arbeit ist die Einheit von vorne herein gestört durch Widerstreit der leitenden Werte. Die Mittel können nicht mehr einfach nach ihrer Zweckdienlichkeit ausgesucht werden, weil eigene Werte oder Unwerte mit ihnen verbunden sind. Der Arzt schwankt, ob er ein narkotisches schmerzstillendes Mittel geben, ob er den Kranken durch eine Lüge beruhigen darf. Alle Fragen nach der Erlaubtheit von Mitteln sind im Grunde Zielfragen: der Arbeitende bemerkt, daß er unmöglich alle sich ihm aufdrängenden Wertfolgen gleichmäßig berücksichtigen kann.

[1] Karl in Hebbels: Maria Magdalena III, 8.

Digitized by Google

Auch der Konflikt zwischen Hingabe an das Leben und zweckbewußter Arbeit ordnet sich in diesen allgemeineren Wert-Konflikt ein, wie insbesondere jeder Erzieher bemerkt, der ein lebensvolles Kind der Arbeits-Disziplin unterwirft. Diese Konflikte werden wohl durch ein Kompromiß erledigt oder durch Unterwerfung unter die „selbstverständliche" Arbeit aus der Welt geschafft: aber beides erscheint zugleich als Flucht vor der Verantwortung, als bloße Abblendung einer Fülle unbedingter Forderungen. Der Ausgleich des Konflikts kann nur bewußt und zugleich ehrlich bleiben, wenn er als mangelhaft, als der Besserung bedürftig erkannt wird. Das wahre Ende des Streites, das in der vollkommenen Erfüllung aller Forderungen, in der Einheit von Leben und Arbeit, in der Sittlichkeit und Reinheit aller Mittel liegt, ist nur als Idee sichtbar. Diese Sicht der Ruhe ist die bewegende „Unruhe" der Arbeitsuhr.

Wie die einzelne Arbeit dem ihr vollkommen Hingegebenen so erscheint das ideale Sinngebilde der isolierenden Betrachtung undialektisch. Die reine sittliche Forderung (des „kategorischen Imperativs"), die mathematische Theorie, das in sich geschlossene Kunstwerk sind Beispiele dafür. Aber es hat sich überall gezeigt, daß die Aufnahme wertfremder Momente ins Gut, die dadurch begründete Geltung der Gefolgewerte diesen Schein zerstört. Der Inhalt des sittlich Geforderten, der Gehalt des Kunstwerks, die Geltungsart der Axiome wird problematisch; damit ist zugleich die isolierende Betrachtung des einzelnen Sinngebildes überschritten. Das ist eine Folge des Utraquismus aller Werte, dem zufolge das reine Sinngebilde bereits einen dialektischen Ansatz enthält. Auf allen Gebieten wurde das gezeigt, braucht daher an dieser Stelle nicht mehr ausgeführt zu werden. Als Beispiel sei hier nochmals an das Kunstwerk erinnert, dessen Lebensgehalt die Form immer zu sprengen droht, das eine sich immer neu herstellende, in sich bewegte Synthesis ist. Diese Bewegung kreist in sich, so lange man bei dem Sinngebilde in reiner, losgelöster Kontemplation weilt, d. h. auf die Haltung des Kontemplierenden nicht reflektiert. Die Gegensätze sind ausgeglichen, die Synthesis ist in der Kreisbewegung erreicht, das Kunstwerk, als Gestaltung eines noch so konfliktreichen Lebensgehalts, und ähnlich auf dem Gebiet des Erkennens die dialektische Theorie des Lebens oder des Geistes steht vor uns;

Digitized by Google

unsere Betrachtung ihrer ist analytisch, regressiv, wir betrachten geschlossene, ob auch in sich bewegte Gebilde. Man könnte von statischer Dialektik reden, da ein Gleichgewichtszustand der Bewegung erreicht scheint. Aber die Kontemplation ist an sich Aktivität. Daß sie, daß ihre Aktivität zum Sinne des Kontemplierten gehört, wird besonders an den Gegenständen deutlich, die Konflikt und Dialektik in sich aufgenommen haben, da sie durch Bewegung des Gefühls oder des Denkens ‚verstanden werden müssen. Man kann Erhabenheit, Tragik, Komik von der Bewegung des Betrachters so wenig loslösen wie dialektische Theorie von der Bewegung des Denkens. Dann aber gehört die Realisierung zum Sinne des Sinngebildes selbst. Vom harmonischen Gebilde gilt an sich dasselbe, nur bleibt es hier leichter verborgen, weil bei ruhiger Kontemplation das betrachtende Ich sich selbst am sichersten vergißt. Jedes Sinngebilde ist erst im Verstehen vollendet, obwohl sein idealer Sinn von jeder einzelnen Realisation unabhängig bleibt und für die Verstehensakte den idealen Maßstab abgibt. Dann aber ist Synthesis immer Aufgabe, erweist sich als stets erneutes Syntithenai. Das wurde an kontemplativen Kulturgütern aufgezeigt, weil es bei den aktiven ohne weiteres einleuchtet: eine sozialethische Einheit, die Ehe z. B., muß immer neu hergestellt werden, obgleich ihre vom Leben isolierte Idee die der selbstverständlichen, gegebenen Einheit ist.

Daß Ergetik und die ihr zugehörige dynamische Form der Dialektik zu allen Sinngebilden und damit zu allen Werten gehört, ist, wie gezeigt wurde, Folge des Utraquismus. Eine Dialektik, die ihrer utraquistischen Grundlage bewußt geworden ist, glaubt nicht mehr, in einem geschlossenen System sich vollenden zu können und unterscheidet sich dadurch von der Dialektik Hegels, der für sein Bewußtsein Rationalist, allerdings dialektischer Rationalist geblieben war, so problematisch dieser Rationalismus übrigens seinen Auslegern erscheinen muß. Es ist kein persönlich bedingter Zufall, daß bei Hegel die Ergetik fehlt, daß er damit auch für die Ethik der Person keinen Ort hat, sondern (wie bei einem Philosophen seines, d. h. des allerhöchsten Ranges selbstverständlich) in seinem Ansatz begründet. Hegel glaubte mit Hilfe der Negation auch das von der Vernunft nur Umgreifbare rationalisieren, den Widerstand

Digitized by Google

endgültig besiegen, d. h. als absoluter Geist denken zu können. Seine Rationalisierung erweist sich als Sinndeutung; aber nur das vollendete Gebilde kann sinngemäß vollständig gedeutet werden. Daher ist Hegel der Vergangenheit zugewandt, daher vergleicht er das Denken dem Vogel der Minerva, der erst in der Dämmerung seinen Flug beginnt. Aber selbst dem Abgeschlossenen, Vergangenen gegenüber ist es Gewalt, es auf einen Sinn allein hin zu deuten, da alles Geisterzeugte dem vielsinnigen geschichtlichen Lebensprozeß angehört. Doch auch diese Unangemessenheit, die sich bei Hegel und bei seinen Nachfolgern so häufig bemerkbar macht, gehört noch zu dem lebendigen Prozeß des Geistes. Die Gewalt, die der Denker übt, setzt die vereinfachende Arbeit der Erinnerung fort; und wenn er die vergangenen Gestalten groß und einfach sieht, schafft er Ideale, die für Leben und Erkenntnis vorbildlich werden. Die Gegenwart dagegen, die Zeitstufe des Handelns und der Ethik verlangt vom Denker, das Unvollendete, das Auszuführende zu deuten, damit die Synthesis als Syntithenai zu sehen, den Abschluß als immer erneute Aufgabe. Da dies vom Utraquismus her einsichtig ist, gehört utraquistische, nicht rationalistische Dialektik, Ergetik und Ethik eng zusammen.

110. Grenzen und Gliederung.

Das umfassendste Sinnganze, das uns nicht gegeben, wohl aber aufgegeben, wenigstens als Aufgabe sichtbar ist, ist die Welt unserer Arbeit: der Sinnzusammenhang der geistigen und der untergeistigen Werte und Güter, wie die Systematik ihn zu entwickeln sucht, und der Sinnzusammenhang ihrer immer wiederholten, erneuten Realisierung. Wohl geht der Umfang des Lebendigen und damit sinnhaft Erfaßbaren über diesen Umkreis hinaus — aber alles Lebendige, das außer diesem Zusammenhange steht, ist für uns nur kausal, nicht sinnhaft miteinander verbunden. Wir ziehen durch Liebe und ästhetische Anteilnahme Lebendiges und Verlebendigtes in den Zusammenhang hinein, wir nutzen Lebendiges und Lebloses als Mittel — aber alles das bleibt auf Teile des Lebendigen, auf noch kleinere Teile der Welt beschränkt; überdies widerstreiten die zwei Arten der Sinnerfassung des Lebendigen, die liebende und die nutzende einan-

Digitized by Google

der. Wohl hat man versucht, beide religiös zu verbinden: der Mensch, der Tier und Pflanze verzehrt, hebe sie eben dadurch zum Sittlichen empor, gebe ihnen ihre Bestimmung. Ganz abgesehen jedoch von allem anderen, was gegen diesen Anthropozentrismus angeführt werden kann, ist schon die unmittelbare Wertantwort auf ihn zweideutig: neben der Befriedigung über die so erreichte Rechtfertigung regt sich das schlechte Gewissen, das menschlichen Hochmut straft. Stärker wird der Widerstreit, wo der Mensch selbst in seiner Lebendigkeit geknechtet, unterworfen werden muß. Wohl läßt sich zeigen, daß alles menschlich Große nur durch Kampf, durch Leiden hindurch erreicht wird, daß so das Übel, der Streit, selbst die Schuld Sinn gewinnen kann — aber die Sinndeutung ist immer nur nachträglich. Auch wenn wir uns allgemein Rechenschaft darüber geben, daß der Sinn unseres Lebens, wie wir ihn erleben, sich in dem vollendeten Idyll eines leid-, kampf- und sündlosen Zustandes in Nichts auflösen würde, bedeutet das nur Besinnung auf menschliche Arbeitsbedingungen, keineswegs etwa Rechtfertigung dieser Bedingungen vor einer Instanz, die sie mit anderen vergleichen könnte. Wir können untersuchen, wie unsere Arbeit mit den Naturbedingungen, unter denen sie steht, sinnhaft zusammenhängt, aber wir können nicht vergleichen, wie sie unter grundsätzlich anderen Bedingungen sich gestalten würde, und wir können noch viel weniger ausdenken, wie eine Welt beschaffen sein müßte, die einheitlich wertgestaltet, selig vollendet, also nicht mehr Arbeitswelt wäre. Nicht einmal die höchste Vision des Dichters erreicht sie: Dantes Paradiso, sichtbar nur im Symbol reinen Lichtes, ist dem wandernden Seher der Ort, wo er auf seine tiefsten Fragen Antwort erhält, es bleibt so für ihn und uns erfüllt von theoretischer, ob auch frei von praktischer Arbeit; der Himmel vollends, in den Faust gehoben wird, ist immer noch eine Region des Strebens, der Läuterung, also der Arbeit. Da wir diese Welt unserer Arbeit nicht mit einer anderen vergleichen können, ist jeder Versuch einer Kosmodicee zum Scheitern verurteilt; Kants Satz vom Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee bleibt zu Recht bestehen. Aber die Arbeit weist eben als Arbeit über sich selbst hinaus: die letzten Ziele der Arbeit, mögen sie vollendete Person, vollkommene Gemeinschaft oder sachliche Werke sein, sind nicht

Digitized by Google

mehr Arbeit sondern reale Träger idealer Sinngebilde. Diese sind aber zeitlos, obwohl sie Zeitliches als Inhalt in sich tragen. Wird dieser Ausblick, den die Arbeit überall über sich selbst hinaus gewährt, gesondert dargestellt, dadurch in die Problematik und Dialektik aller Arbeit hineingezogen, so ergibt sich, was man konkrete, geschichtliche Religion im Unterschied von allgemeiner, gestaltloser Religiosität nennt. Religion ist so auch für die Ergetik wie für die Systematik Grenzproblem. Damit ist ausgesprochen, daß die Grenze der Ergetik zugleich über sie hinausweist; wie denn jede Begrenzung, wenn sie sich versteht, d. h. wenn sie philosophisch erkannt wird, zugleich ein Jenseits der Grenze, damit ihre Überschreitung einschließt.

Das Gebiet der Ergetik gliedert sich, gemäß den beiden zusammengehörigen Bedeutungen von „Ergon" in Arbeitslehre und Werklehre. Aber mit den Überschriften dieser Einteilung ist wenig gesagt, wenn nicht zugleich hervorgehoben wird, daß beide das Ganze je unter einem anderen Aspekt behandeln. Die Arbeitslehre untersucht die Voraussetzungen der Arbeit, d. h. die Freiheit der Person und die sie einschränkenden Bedingungen. Aber das ist nur möglich, wenn immer auch auf das geachtet wird, was der Arbeitende jeweils erstrebt, auf das, worauf hin er wirkt, auf das Ganze, das zugleich zu irgend einem Teile sein Werk ist. Das Werk seinerseits läßt sich als „Kultur" zusammenfassen. Kultur aber ist immer in Personen und Gemeinschaften wirklich — das Werk ist nicht nur gewirktes sondern zugleich wirkendes Werk. Diese dialektischen Zusammenhänge sind das, worauf es ankommt, was von vorn herein im Auge behalten werden muß. Damit ist zugleich gegeben, daß alle Kultur ebenso sachlich wie persönlich und gemeinschaftsbildend gedacht werden muß, daß jede Person nur durch einen überpersönlichen Pol in ihr selbst Person ist, d. h. daß sie in einer Gemeinschaft und an einer Sache sich entwickeln und finden muß. Durch diese Besinnung unterscheidet sich die philosophische Ergetik als Teil philosophischer Wertwissenschaft von jeder einzelwissenschaftlichen Arbeitswissenschaft, die Arbeit als begrenzten Gegenstand soziologisch, psychologisch oder biologisch untersucht. In der Ergetik wird die Arbeit nicht wie ein beliebiger Gegenstand aufgenommen, sondern so wie der Arbeitende selbst im Arbeiten sie vollzieht. Ent-

Digitized by Google

sprechend ist die Kulturlehre nicht geschichtliche Untersuchung bestimmter Kulturerscheinungen sondern Erfassung der lebendigen Kultur in ihrem personalen Geschaffenwerden. Alle jene besonderen Betrachtungsweisen gewinnen ihren Sinn als Arbeits- und Kulturwissenschaften von der philosophischen Ergetik her. Dabei stehen die einzelwissenschaftlichen Betrachtungsweisen der Arbeit als wesentlich beherrschende zu der philosophischen Ergetik anders, äußerlicher, als die wesentlich verstehenden Kulturwissenschaften. Es ist möglich, menschliche Arbeit als organischen Vorgang, als seelischen Ablauf, als soziale Erscheinung objektivierend zu betrachten, so daß die Wertbeziehung auf die Abgrenzung des Themas beschränkt bleibt; dagegen hat jedes Kulturverständnis die Wertzusammenhänge als solche in jedem Moment in sich — die Besinnung auf sie ist zugleich Besinnung auf die kulturwissenschaftliche Arbeit selbst.

Erster Unterteil.

Arbeitslehre.

Erstes Kapitel.

Freiheit und ihre Grenzen.

111. Bewußtsein der Freiheit.

Versteht man unter Arbeit jede Tätigkeit, die objektiv auf Güter-Erzeugung oder Güter-Erhaltung gerichtet ist, so wird sie großenteils aus Trieb, aus Gewohnheit oder unter Zwang geleistet, in allen diesen Fällen ohne Freiheitsbewußtsein; legt man dagegen unsern Arbeitsbegriff zugrunde, meint man mit Arbeit bewußt auf Verwirklichung eines Gutes gehende Intention, so ist in der Intention auch das Freiheitsbewußtsein eingeschlossen. Es war früher (§ 108, S. 425 f.) an dieser Begriffsbestimmung nur hervorgehoben worden, daß sie den Begriffsumfang durch Einbeziehung kontemplativer Aktualität gegenüber dem Sprachgebrauch erweitert; jetzt muß hinzugefügt werden, daß sie ihn zugleich in anderer Richtung verengt. Erzwungenes Tun ist in diesem Sinn keine Arbeit, instinktives

Digitized by Google

oder gewohnheitsmäßiges nur, wenn die Intention auf das Gut nachwirkt, wenn ein Akt dieser Art vorangegangen ist und als solcher bei Besinnung wieder hervortreten kann. Die Intention auf das Gut wird vollbewußt, wenn irgend etwas ihr entgegensteht, wenn ein Widerstand beseitigt werden muß; dann und nur dann fassen wir einen Entschluß, in dem wir unser künftiges Verhalten bestimmen. Der Entschluß ist auf das Gut, also auf die Sache gerichtet; aber als Akt ist er nur vom Subjekt her verständlich. Die Reflexion auf das Subjekt gehört nicht zum Freiheitsbewußtsein, wohl aber zu dessen Erkenntnis. Der Sinn des Freiheitsbewußtseins muß analysiert werden, damit der echte, oft verdunkelte Kern des Freiheitsproblems hervorleuchte.

Jede Handlung, jede Arbeit will ein Stück des künftigen Geschehens bestimmen, jedem Entschluß wohnt dem Sinne nach die Überzeugung inne, daß von ihm ein Künftiges abhängt. Der sich Entschließende isoliert seine Gegenwart, er hebt die Handlung heraus aus dem Zusammenhang dessen, worauf sie wirken soll, und bezieht sie doch auf die künftige Gestalt dieses Zusammenhangs. Wenn ich mich einfach „leben lasse", wenn ich widerstandslos Antrieben und Stimmungen folge, bin ich mit der Gegenwart ganz eins, ohne sie aus dem Zeitverlauf auszusondern, ohne mir das Flüchtige, was nicht wahrhaft Ich ist, gegenüberzustellen. Anders bei überlegtem Handeln: es sondert sich aus dem Gesamtgeschehen, in dem ich als ein kleiner Teil enthalten bin, als ein Verlauf ab, für den ich einstehe, verantwortlich bin. Der Sinn jeder technischen Überlegung wie jedes sittlichen Kampfes, jeder Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten enthält die Gewißheit, daß das Künftige anders verlaufen wird, wenn ich mich für dies, als wenn ich mich für jenes entscheide. Dieses Bewußtsein, von mir aus in das Geschehen etwas Neues hineinzubringen, ist es, was wir als Bewußtsein der Willensfreiheit auszeichnen. Es entsteht nur da, aber auch überall da, wo wir unser eigenes Tun dem von uns unabhängigen Geschehen gegenüberstellen und uns selbst mit unserem Tun in eins setzen. Daher fehlt es nicht nur dann, wenn überhaupt keine Gegensätzlichkeit in unserem Bewußtsein ist, wie bei einfach

Digitized by Google

triebhaftem Verhalten, sondern auch dann, wenn wir unser eigenes vergangenes Handeln uns selbst gegenüberstellen wie irgend ein anderes Geschehen. Ich denke darüber nach, warum ich in einem bestimmten Falle mich von dem Urteil eines — vielleicht von mir selbst angezweifelten — Ehrenkodex habe leiten lassen und finde die Ursache in Einflüssen, die meine Jugend geformt haben. Dann ist mein Verhalten mir als Objekt gegeben wie das Verhalten eines beliebigen anderen Menschen; während einer solchen Durchforschung meiner Vergangenheit bin „ich", d. h. das jetzige aktuelle Ich, identisch mit dem gegenwärtig Forschenden, nicht mit meiner zu erforschenden Vergangenheit, die ich mir vielleicht aus Briefen, aus fremden Erzählungen wiederherzustellen suche. Nur dann habe ich meinem eigenen vergangenen Handeln gegenüber das Bewußtsein der Willensfreiheit, wenn ich es im strengen Sinn des Wortes „vergegenwärtige" — d. h. die Gegenwart des Handelns im Nacherleben wiederherstelle. So kann ich auch indirekt die Handlung eines anderen als eine freie miterleben, wenn ich mich ganz in sie hineinversetze, die Bedingungen, unter denen sie steht, die Möglichkeiten, die sich dem Täter bieten, als solche in mir erzeuge, und nun in seinem Sinne innerlich entscheide.

Zum echten Handeln gehört Zielbewußtsein; nur wer seine Ziele dem entgegensetzt, was ohne sein Zutun geschehen würde, faßt einen Entschluß. Ist das Ziel konfliktlos, eindeutig gestellt, dann betrifft die Entscheidung nur die Mittel. Nimmt man als einfachsten Fall an, daß die Mittel abgesehen von ihrem kausativen Werte für dieses Ziel keine Werte oder Unwerte, weder intensive noch kausative anderer Art, an sich tragen, dann ist die Entscheidung lediglich Sache des Erkennens. Ich fühle mich nur für die Sorgfalt und Klarheit des Erkenntniswillens verantwortlich; mein Freiheitsbewußtsein knüpft sich an den Entschluß, die möglichen Mittel und ihre Wirkungen genau und unbeeinflußt durch fremde Rücksichten zu erkunden. Die Zielsetzung als solche stellt sich in diesem Falle wohl dem äußeren Geschehen aber noch nicht meiner Entscheidung gegenüber, sie steht nicht in Frage. Jede *eigentliche* Entscheidung dagegen betrifft das *Ziel*. Das ist bereits der Fall, wenn Eigenwerte (bzw. Eigen-Unwerte) oder zielfremde Nebenwirkungen der Mittel erwogen werden; denn dann ist die Richtung der

Digitized by Google

Wertverwirklichung nicht mehr ungebrochen. Ich stehe etwa vor der Entscheidung, ob ich das Ziel überhaupt verfolgen soll, wenn es nur mit Mitteln erreichbar ist, die bestimmte Übel im Gefolge haben. Jede echte Entscheidung, daher auch jedes echte Bewußtsein der Freiheit setzt eine Mehrheit von Wert-Gesichtspunkten, d. h. mindestens eine Mehrheit von Gütern voraus. Es ist nicht notwendig, daß es sich um Güter verschiedenartiger Werte handelt. Ich kann z. B. zwischen verschiedenen Lustquellen für mich oder zwischen Hilfsansprüchen verschiedener Personen an mich zu entscheiden haben. Aber so lange ganz streng nur Güter desselben Wertes in Betracht kommen, z. B. im zweiten Falle keine besondere Verpflichtung gegen den einen Hilfsbedürftigen besteht und die Frage der „Würdigkeit" nicht gestellt ist, läßt sich mindestens denken, daß die Entscheidung auf eine bloße Berechnung zurückgeführt wird, d. h. daß das Freiheitsbewußtsein wieder, wie im vorigen Falle, nur an den Entschluß zu genauer Erkenntnis geknüpft ist. Das wird sicher dann anders, wenn Werte verschiedener Art, die also nicht aneinander gemessen werden können, den zur Wahl stehenden Gütern oder Handlungsweisen zugehören. Dann jedenfalls ist nicht nur der Entschluß da, das größere Wertquantum zu verwirklichen, d. h. einem errechenbaren Resultate zu folgen, sondern dann muß ich zwischen verschiedenen Wert-Arten frei wählen. In diesem Falle ist also dreierlei deutlich unterschieden: erstlich das Geschehen, wie es ohne meine Entscheidung und Einwirkung verlaufen würde, zweitens die verschiedenen Werte und Güter, zwischen deren Förderung und Hemmung ich zu wählen habe, und drittens meine Entscheidung, der, wenn sie ein echter Entschluß ist, die Handlung unmittelbar folgt. Mit der Entscheidung ist das Freiheitsbewußtsein verbunden, nicht mit den Werten als solchen, die ich gar nicht umhin kann, wertzunehmen, wenn sie mir einmal sichtig geworden sind.

Das Freiheits-Bewußtsein als Bewußtsein, durch meinen Entschluß und meine Handlung etwas aus mir heraus zu bestimmen, darf weder mit Akt-Freiheit noch mit Frei-Einheit gleichgesetzt oder gar verwechselt werden (vgl. § 42). Akt-Freiheit ist Erlebensgut, aber nicht erstrebtes sondern erfülltes — ist das Erlebnis der Ungehemmtheit. Analysiert man den Sinn dieses Erlebnisses, d. h. tritt man

Digitized by Google

ihm gegenüber und damit aus ihm heraus, so erweist er sich als ungebrochene Einheit des Tuns, der nichts entgegensteht. Im Freiheits-Bewußtsein dagegen ist der Gegensatz des Bestimmten und des zu Bestimmenden bereits enthalten, es erscheint bei Herstellung der Freiheit gegen Hemmungen. Außerdem gehört zur Akt-Freiheit nicht notwendig ein Ziel, daher sie sich im bloßen Leben bereits verwirklichen kann und dem selbstbewußten Menschen am ehesten dann zu Teil wird, wenn er, wie Dehmel sagt, von jedem Zweck genesen ist. Frei-Einheit ist ebenfalls Erlebensgut, aber des Selbst; in ihr kommt zur Akt-Freiheit das Gefühl des einheitlichen, widerstreitlosen Selbst hinzu, aus dem der Akt hervorgeht. Auch sie ist bei zweckfreier Tätigkeit, beim Spiel, leichter erfüllt als bei ernstem Handeln. Frei-Einheit ist im Entschlusse nicht da, sondern soll hergestellt werden. Aber diese Herstellung gelingt nicht notwendig: es gibt bewußt freies Handeln, in dem doch zugleich die entgegenstehenden Antriebe als unterjochte, damit als schmerzhafte leben. Freiheits-Bewußtsein gehört zur Person, die sich mit verschiedenen Zentren in eins setzen kann, daher um den Zwiespalt weiß; nur wenn sie sich zur Persönlichkeit entwickelt, kann sie die Einheit zurückgewinnen. Für die Person wird dann die vorpersonale Frei-Einheit wieder hergestellt und auf ihrem Grund auch Akt-Freiheit wieder möglich. Personale Frei-Einheit ist Zeichen und Lohn dafür, daß im Entschluß das Rechte, das dem Ganzen der Person Angemessene gewählt und daß zugleich das Selbst ganz zur Persönlichkeit gebildet ist. Obwohl so ein tiefer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Freiheits-Erlebnissen besteht, muß das Freiheits-Problem doch ausschließlich vom Freiheitsbewußtsein her gestellt werden, weil nur dieses mit der Hemmung und dem Zwiespalt auch die Problematik in sich schließt.

Der Gegensatz im Freiheits-Bewußtsein ist zwiefach: er besteht zwischen den zu verwirklichenden Werten und dem unbeeinflußten Geschehen einerseits, zwischen den verschiedenen wertgenommenen Werten andererseits. Damit ist die Freiheit für das Bewußtsein zugleich in doppelter Weise begrenzt: erstlich sind uns immer nur bestimmte Güter als zu verwirklichende oder zu erhaltende sichtbar und zweitens können wir diese Güter nur verwirklichen, indem wir uns der Mittel bedienen,

Digitized by Google

die unsere Umwelt und die von uns nicht hervorgebrachten Eigenschaften unser selbst uns darbieten.

Das Wissen um die Grenzen unserer Freiheit erweitert zugleich den Bereich unserer realen Wirksamkeit und stärkt damit, sobald wir uns über uns selbst klar werden, auch unser Freiheitsbewußtsein. Nur durch Kenntnis der realen Bedingungen unseres Handelns, der kausalen Zusammenhänge, in die wir eingreifen und von denen wir abhängen, erweitern wir den Umfang der verfügbaren Mittel und damit der erreichbaren Ziele. Wohl kann das Wissen um unerwünschte Nebenerfolge die Entschlußkraft lähmen — aber wenn die Energie des Wollens bestehen bleibt, führt das Nachdenken zur Auffindung von Mitteln, die von jenen Nebenerfolgen frei sind. Das gilt ebenso von der Erkenntnis unserer Innenwelt wie von der unserer Umwelt: die Erkenntnis der kausalen Zusammenhänge beschränkt nur scheinbar, erweitert tatsächlich den Spielraum unserer Freiheit.

Dasselbe trifft für die andere Bedingung der Freiheit, die umfassende Wert-Erkenntnis zu. Wohl wird durch sie die Entscheidung schwerer, verantwortlicher, weil die Fülle der Werte und Güter einsichtig wird, auf die jede Handlung wirkt. Aber zugleich sehen wir, in welchem Sinne wir uns Ziele stellen können. Gewiß entstehen so Hemmungen, ist das triebhafte Handeln sicherer als das vollbewußte; aber erst dieses entscheidet aus dem Wissen, weiß sich als frei entscheidend, erkennt in der Mannigfaltigkeit der miteinander zu vereinbarenden und doch einander widerstreitenden Richtungen der Wertverwirklichung die Aufgabe deutlicher.

112. Beweis der Freiheit.

Die Analyse des Freiheitsbewußtseins lehrt, was eigentlich mit Freiheit des Wollens gemeint ist: daß sie Möglichkeit eines Neuen, Nicht-Bestimmten bedeutet, aber innerhalb eines begrenzten Spielraumes, daß es sich nicht um das Erlebnis der Akt-Freiheit oder um das der Frei-Einheit, noch weniger aber um Abhängigkeit der Werte vom Willen handelt. Aber es fragt sich nun, ob aus dem Freiheitsbewußtsein die Freiheit als solche bewiesen werden kann, oder ob die Möglichkeit besteht, daß das Freiheitsbewußtsein uns täuscht, daß wir innere Bedingt-

Digitized by Google

heit durch die Bestimmtheiten unseres Selbst oder Freiheit von äußerem Zwang mit Willensfreiheit oder echter Freiheit der Entscheidung verwechseln. Der Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen läßt sich im Bewußtsein aufweisen. Wenn wir triebhaft handeln, sogar wenn wir einen gefaßten Entschluß ohne weitere Überlegungen durchführen, fühlen wir uns frei, so lange nichts Äußeres uns hemmt, wobei Schwächen unseres Leibes oder unserer seelischen Fähigkeiten, Krankheiten usf. wie äußere Hemmungen erlebt werden. Wir folgen einer inneren Bestimmung, einer Bestimmung, die zu unserem Selbst gehört, ja die gegenwärtig unser Selbst ausmacht. Unser Selbst aber erscheint uns, wenn wir auf diesen Zustand reflektieren, als bestimmt, allerdings nur, während nachträglich die Reflexion hinzutritt; denn während des ungebrochenen triebhaften oder einen Entschluß ausführenden Handelns entsteht die Frage nach innerer Bestimmtheit oder echter Freiheit nicht. Dagegen erleben wir uns im Entschluß als uns selbst bestimmend. Soweit wir uns wirklich entschließen können, erscheint uns unser Selbst als vor dem Entschlusse noch unbestimmt; wir erleben uns im Entschlusse als etwas zunächst in uns selbst und dadurch auch außer uns neu festsetzend. Jeder echte Entschluß wird als ein Anfang erlebt. Das diesem Freiheitsbewußtsein entgegenstehende Erlebnis der Unfreiheit geht nicht von äußeren Hindernissen sondern von solchen in unserem Selbst aus. Es zeigt sich, daß ich meinen Entschluß nicht befolgt habe, nicht befolgen konnte, weil mein Selbst in der Richtung, in der der Entschluß eine Änderung wollte, schon fest bestimmt war. Solche Erfahrungen widerlegen für unser Erleben die Freiheit nicht, zeigen uns aber ihre Grenze, die wir als persönlichen Unwert tragend fühlen. Das Freiheitsbewußtsein schließt also Bestimmbarkeit des Selbst durch sich selbst ein, die Dialektik des Ich wird in dem freien Entschluß praktisch. Das Selbst erscheint sich selbst nicht als festbestimmtes Gebilde, das sich in bestimmter Richtung auswirkt, wenn bestimmte äußere Bedingungen hinzutreten, sondern als in sich selbst neue Bestimmungen setzend. Diese Möglichkeit ist es, die der Determinismus ausschließen will, und mit ihr den echten Anfang. Er behauptet, daß der Entschluß aus einem vorgegebenen Stärke-Verhältnis der streitenden Motive notwendig erfolgt, daß das Erlebnis der Unbestimmtheit

Digitized by Google

nur der Hemmung entspricht, die durch das Gegen-Einander widerstreitender Motive entsteht und einen Aufschub des Handelns herbeiführt, bis sich die größere Kraft der einen Motivgruppe erwiesen hat. Die Größe der motivierenden Kräfte hängt von der — als begrenzter Umkreis möglicher Entwicklungen angelegten und durch Einwirkungen der Umwelt festgelegten — Natur des Selbst ab, so daß die Schwankungen und Überlegungen, die dem Entschluß vorhergehen, nur die verschiedenen Beziehungen der Motive zu verschiedenen Seiten des Selbst sich auswirken lassen.

Die deterministische Erklärungsart bestreitet nicht die Tatsache des Freiheitsbewußtseins, gibt sich sogar Rechenschaft von den Bedingungen seines Auftretens; sie bestreitet vielmehr nur den Sinn, den der sich Entschließende seinem Entschluß beilegt. Für den Deterministen besteht dieser Sinn lediglich in der Offenlegung alles dessen, was an sich schon vorher da war; für den Sich-Entschließenden bestimmt im Entschlusse die Person sich selbst in neuer Art. Man könnte versucht sein, die deterministische Erklärung einfach durch Hinweis auf die Prävalenz des Positiven abzulehnen. Aber dagegen ließe sich einwenden, daß nicht das Erlebnis sondern nur seine Deutung verneint wird, und daß es sicher Fälle gibt, in denen diese Deutung falsch ist, in denen sich später zeigt, daß wir uns durch die angebliche Selbstbestimmung nicht geändert haben, und andere Fälle, in denen wir glaubten, uns gemäß einem wertgehaltenen Ziele zu bestimmen, während diese vorgebliche Bestimmung nur dazu diente, einen Trieb freizumachen. Die Entscheidung kann daher nicht durch bloße Berufung auf das Erlebnis erfolgen, sondern es muß gefragt werden, was mit der deterministischen Umdeutung des im Freiheitsbewußtsein behaupteten Sinnes denn eigentlich abgestritten wird und ob durch diese Ausschaltung sich eine Unmöglichkeit, d. h. ein fixer Widerspruch ergibt. Nicht zu bestreiten braucht der Determinist, daß eine Entschlußrichtung wertvoll, die andere wertwidrig ist; denn nicht alle Wert-Scheidungen setzen die Willensfreiheit voraus. Organische Schönheit und Häßlichkeit z. B. oder intellektuelle Begabtheit und Unbegabtheit verhalten sich wie Gut und Übel, obgleich sie sicher nicht durch freien Entschluß hervorgebracht sind. Wohl aber wäre die Verantwortlichkeit für den Entschluß

Digitized by Google

eine Täuschung und ebenso die Möglichkeit, sich aktiv über das eigene Selbst zu erheben, es zum Gegenstand seiner Tat zu machen. Was mir als freie Entschließung erscheint, wäre in Wahrheit nur Enthüllung der Beschaffenheit meines Selbst. Aufzugeben wäre damit auch die eigentliche Aktivität des Ich, die als von der Wirkung objektivierter Ursachen verschieden erlebt wird. „Ich" wäre dann jedem sich auswirkenden Dinge grundsätzlich gleichartig, ich müßte mich — nach einem Ausdruck J. G. Fichtes — einem beliebigen wirkenden Dinge „einem Stück Lava auf dem Monde". für gleich halten. So hart uns das ankommt — vielleicht ist es doch notwendige Demütigung angemaßten Hochmuts. Oder, wenn man den Ausgangspunkt vom Ich, der zur Bejahung der echten Freiheit, und den von den Objekten, der zur Allbestimmtheit führt, für unvereinbar und gleichwertig hielte, müßte man eine Grenze des Erkennens zugeben, über die nur durch ein — von der Erkenntnis her gesehen — willkürliches Wählen hinwegzukommen wäre. Entscheidung für die Freiheit dagegen ist nur erweisbar oder theoretisch gefordert, wenn das Erkennen selbst sie notwendig einschließt; denn dann ist sie mit jeder Behauptung mitbehauptet, und jemand, der zugleich zu erkennen beansprucht und die Freiheit leugnet, widerspricht sich dann selbst. Eine Erkenntnis zu besitzen behauptet sowohl der entschiedene Determinist wie der Verteidiger der Unentscheidbarkeit zwischen Allbestimmtheit und Freiheit. Auch der Satz: wir können durch Erkenntnis nicht zwischen echter Freiheit und Allbestimmtheit entscheiden, gibt sich als Erkenntnis, wenn auch nicht als Erkenntnis der Sache sondern einer Erkenntnisgrenze. Es fragt sich also, ob Erkennen echte Freiheit voraussetzt. Wer sich Erkenntnis zum Ziel setzt, will Wahrheit finden, will seine Gedanken mit dem Wahren übereinstimmend machen, will ein Stück seelischer Wirklichkeit anders bestimmen, als es ohne seinen Erkenntniswillen verliefe. Das personale Zentrum setzt sich mit dem rein erkennenden Intellekt gleich, es erkennt nur Güter der Wahrheit und ihrer Gefolgewerte als Ziele an und scheidet alle anderen Motive, mögen sie das Vorstellungsleben noch so stark beeinflussen, als unberechtigt aus. Die Wahrheit als solche, sowohl ihre Geltung wie der Sachverhalt, der als wahrer sich bei der Forschung ergibt, sind vom Willen ganz unabhängig — sie teilen

Digitized by Google

diese Eigenschaft, wie gezeigt wurde, mit jedem Wertverhalt. Auf den Inhalt des wahren Satzes, auf den Umfang der erkennbaren Wahrheit kommt dabei gar nichts an. Wer auch nur behauptet, daß aus gegebenen Prämissen eine bestimmte Folgerung sich ergibt, der behauptet damit, daß er in diesem Folgern etwas anderes getan hat, als den in seiner Seele dominierenden Denkmotiven folgen. Damit aber behauptet er, daß die Allbestimmtheit mindestens an einer Stelle durchbrochen ist. Für wen alles Denken nur ein naturnotwendiger Ablauf ist, der aus der Anlage unserer Seele und aus den auf sie einwirkenden Eindrücken notwendig folgt, der braucht nicht zu leugnen, daß es an sich Wahrheit gibt, aber er muß bestreiten, daß für uns Wahrheit und Falschheit unterscheidbar sind, sobald zwei Menschen Verschiedenes behaupten. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß dieser Zusammenhang unabhängig von der Theorie der Wahrheit ist. Auch wer Wahrheit nicht als Wert ansieht, muß mindestens in dem Erstreben der Wahrheit ein Analogon zu wertgerichtetem Streben anerkennen. Ja sogar wenn man Wahrheit mit Nützlichkeit für das Leben gleichsetzt, muß die Freiheit bestehen, im Sinne dieser Nützlichkeit oder gegen ihn zu entscheiden. Der Fall des Erkennens gleicht in seiner Struktur jeder anderen Wertentscheidung; sein Vorzug liegt ähnlich wie bei der Selbstgarantie der Wahrheit, die der vorstehende Beweis gleichsam aktiviert, nur darin, daß die Erkenntnis hier sich selbst erkennt, daher einen unvermeidlichen Widerspruch aufdecken kann, während bei nicht erkennendem Handeln die Leugnung der Freiheit nur dem Ichbewußtsein widerspricht, das selbst ohne logischen Widerspruch in seiner Beweiskraft bestritten werden kann. Ist aber die Bejahung der Freiheit durch das Argument des Erkennens auf einem Gebiete als notwendig erwiesen, dann gibt das Freiheitsbewußtsein und die Sinn-Analyse des Handelns die Grundlage, sie für den Entschluß ganz allgemein zu behaupten; denn seiner Form und der Art seines Bewußtwerdens nach ist der auf irgend eine Handlung gerichtete Entschluß von dem auf Erkennen der Wahrheit gerichteten nicht verschieden.

Digitized by Google

113. Denkbarkeit der Freiheit.

Wäre die Wertwissenschaft Einzelwissenschaft, so könnte die Diskussion des Freiheitsproblems hier aufhören; es brauchte nicht erörtert zu werden, wie sich die Freiheit zusammendenken läßt mit der Bestimmtheit alles Einzelnen, die wir in seinswissenschaftlicher Forschung zu erkennen suchen. Aber in einer philosophischen Wissenschaft, die überall das Ganze im Auge behalten muß, geht das nicht an. Auch bliebe so völlig ungeklärt, warum große Philosophen, tiefe religiöse Denker, warum die Mehrzahl der Naturforscher einschließlich der Psychologen Deterministen sind. Vielmehr müssen ihre wesentlichen Gründe erörtert werden, damit diesen gegenüber die Freiheit als denkbar aufgezeigt werden kann. Dabei ist der positive Begriff der Freiheit als Selbstbestimmung und als neuer Anfang zugrunde zu legen, ist ferner von allem abzusehen, was ausschließlich besonderen metaphysischen Annahmen und Standpunkten angehört. Dann bleiben zwei große Denkmotive alles Determinismus übrig: die objektive Struktur des erkannten Geschehens und die Einheit der Welt.

Was wir erkennen wollen, stellen wir dem erkennenden Subjekt gegenüber, machen es zum Gegenstand und erklären sein Sosein und Sowerden aus dem Zusammenhang mit anderen Gegenständen. Jede Unbestimmtheit, die dabei aufstößt, ist Aufgabe weiteren Erkennens. So weit wir davon entfernt sind, sie in jedem einzelnen Falle auflösen zu können — ihre Lösung ist Ziel des Erkennens, ihre Lösbarkeit also grundsätzlich angenommen, vorausgesetzt. Das gilt nicht etwa nur dort, wo die vollendet objektive Struktur der Physik erreicht ist, sondern bereits von jedem Grade der Näherung an diese Struktur. Wenn auch Biologie und Psychologie darauf verzichten, die letzten Begriffe des Lebensganzen, der Lebensfunktionen, des Gefühls, des psychologischen Akts als objektiv strukturiert zu denken, so arbeiten sie doch mit diesen unvollkommenen Objekten wie mit vollkommenen. Wo im Folgenden von Objektivität geredet wird, ist objektive Struktur und zwar jeder Grad der Näherung an vollendet objektive Struktur gemeint. (Vgl. § 28, S. 114, § 33, S. 132.) Die Objektivierung ist nicht nur dem rein wissenschaftlichen Erkennen eigen, sondern ebenso dem praktisch gerichte-

Digitized by Google

ten, das der Handelnde braucht. Das ist wichtig, weil so das eine Motiv des Determinismus vom Handeln selbst her gestützt zu werden scheint. Nicht nur die körperlichen Bedingungen des Handelns objektivieren wir, um sie als Mittel zu benutzen, als Widerstände zu überwinden; auch wenn wir seelisch auf andere Menschen wirken wollen, müssen wir ihre Antriebe, die sie beherrschenden Vorstellungen objektiv und bestimmbar denken, weil wir nur so die erfolgversprechende Art der Einwirkung finden können. Dasselbe gilt sogar von uns selbst, wenn wir uns etwas an- oder abgewöhnen, wenn wir die Herrschaft eines Triebes in uns brechen wollen. Je rationaler das Handeln eines Menschen ist, um so mehr steht er unter dem Zwange, objektivierend zu denken und das, worauf es wirken soll, als bestimmt und bestimmbar anzusetzen. Da der Handelnde nicht auf sein Handeln sondern auf dessen Ziel eingestellt ist, denkt er nicht an die im Handeln mitgesetzte Freiheit und nicht daran, daß die objektivierende Erkenntnis den Spielraum der Freiheit erweitert. Auch der Wissenschaftler, dessen Verfahren das praktisch-objektivierende zu größerer Konsequenz führt, kommt nicht zu der Umwendung, in der erst das Subjekt als Subjekt hervortritt. Vielmehr drängen sich ihm, da er sich kontemplativ verhält, die Bedingtheiten des Selbst durch die objektive Wirklichkeit überall erst recht auf. Gegenüber den Tatsachen der Vererbung, der Abhängigkeit unserer Entschlüsse von Krankheiten, Massensuggestionen und anderen Umweltwirkungen erscheint es fast selbstverständlich, auch das noch Ungeklärte grundsätzlich als bestimmt zu denken. Daß wir als Handelnde die Vererbung erkennen wollen, um ungünstige Nachkommenschaft zu vermeiden, die Suggestion, um uns ihrer zu bedienen oder ihr zu entgehen, bleibt ebenso unbeachtet, wie daß wir als Erkennende uns über die psychisch-natürliche Bedingtheit unserer Vorstellungen stellen.

Denkt man in objektivierender Haltung zu Ende, so kommt man zu einem in sich geschlossenen Weltbegriff, aus dem grundsätzlich alles Einzelne folgen muß. So hängt das monistische Motiv des Determinismus mit dem objektivistischen zusammen. Wiederum ist der Grad der Objektivierung nicht wesentlich. Ob die Welt als einheitliche Natur oder als einheitliche Schöpfung Gottes gedacht wird, ob die einheitbildenden Momente mathe-

Digitized by Google

matisch faßbare Kausalgesetze sind oder ob sie in einem Zweck und den zu seiner Erreichung zweckmäßig gewählten Mitteln bestehen, ist gleichgültig[1]. Die freie Entscheidung der Person ist mit monistischem Naturalismus so unverträglich wie mit einer von Gott vollständig vorbestimmten Welt. Nur ist die Spannung auf theistischer Seite viel größer, da der Theist sein Verhältnis zu Gott, das Schicksal seiner Seele wesentlich im Auge hat. Er fühlt sich vor seinem Gott verantwortlich, und doch fehlt ihm die Freiheit, aus der allein heraus er verantwortlich handeln könnte; denn echte Freiheit schließt Möglichkeit des Neuen, des Unvorhersehbaren ein, und diese widerstritte Gottes Allwissenheit und Allmacht. Freiheit ist dann nur bei Gott — aber das widerstreitet dem ethischen Selbstbewußtsein.

Dem objektivistischen Motiv ist entgegenzuhalten, daß objektivierendes Erkennen nicht das einzig mögliche ist, daß das Ich sich selbst und von sich aus auch jedes Du, ja jedes Lebendige dialektisch, durch Einsicht in die Inadäquatheit der Vergegenständlichung hindurch erkennt. Die Selbsterkenntnis des freien erkennenden Ich ist das Denkmittel, das allgemein Erkennen der Freiheit ermöglicht. Daß ohne Dialektik, mit schlicht-vergegenständlichender Logik kein Denken der Freiheit möglich ist, zeigt das Schicksal der Lehre vom „intelligibelen Charakter". Er wird von Kant als außerzeitliche Selbstbestimmung gedacht. Wenn das bedeutet, daß jeder Akt der Selbstbestimmung sich aus der zeitlich geordneten Kausalreihe herausstellt, sich ihr gegenüberstellt, so ist damit der Ansatz der Dialektik richtig gegeben. Wird aber der Charakter und der ihn bildende Entschluß objektiviert, so wird er ein einmaliges und doch außerzeitliches, ein vorgeburtliches also zeitliches Geschehen. Es entsteht ein fixer Widerspruch; und um diesen zu verhüllen, tritt an Stelle des Erkennens bei Schelling wie bei Schopenhauer eine Begriffs-Mythologie, die Motive platonischer Mythen aufnimmt, aber die Freiheit platonischer mythen-

[1] Nicolai Hartmann (Ethik 603) hat gezeigt, daß sittliche Freiheit in final determinierter Welt unmöglich ist, daß jeder Monismus der Determination Freiheit ausschließt (a. a. O. 597, 611). Der ebenso scharfsinnigen wie tiefen Behandlung des Freiheitsproblems bei diesem Denker verdanke ich wichtige Anregungen. Vgl. dazu meine Besprechung Logos 16, 232—240.

Digitized by Google

bildender Phantasie aufgibt; die sich als Phantasie weiß und vom Denken unterscheidet.

Lautet gegenüber dem objektivistischen Motiv die Frage: wie ist Freiheit an der Person denkbar, so gegenüber dem monistischen: wie ist Freiheit in der Welt denkbar? Die Antwort kann nur lauten: wenn die Welt nicht als geschlossene gedacht wird. Damit kommt Kants dritte Antinomie zu ihrem Recht: Kant zeigt, daß das Denken der Welt als eines geschlossenen, vollendeten Ganzen überall zu Widersprüchen führt, und ordnet die Antinomie zwischen Freiheit und geschlossenem Weltlauf in diesen größeren Zusammenhang ein. Er verzichtet damit auf einheitliche Auffassung alles Geschehens überhaupt. Aber es ist fraglich, ob dieser Verzicht nötig ist. Wenn die Welt nicht als geschlossene einheitlich objektivistisch gedacht werden kann, dann vielleicht als offenes, echtes Neuwerden, nach Analogie des sich selbst bestimmenden Ich. Die Lehren vom werdenden, sich entwickelnden Allgott, zu dessen Entwicklung wir durch unsere Taten beitragen, gehören hierher, ebenso wie Bergsons Theorie von der schöpferischen Entwicklung. Allerdings zieht Bergson nicht die freie Tat des Ich sondern die Vorstufe des Lebens heran. Aber er denkt das Leben in Analogie zum Ich dialektisch, obwohl er sich darüber nicht klar ist. Nur denkt er nicht an bewußte personale Entscheidungen sondern an „dumpfe", „instinktive". Es ließe sich eine Theorie ausbilden, die eine Stufenreihe von dumpfen zu vollbewußten Selbst-Entscheidungen baut; ja diese Theorie liegt bei Schelling im wesentlichen bereits vor. Systeme dieser Art erlösen die Freiheit menschlicher Entscheidungen aus einer für das nach Einheit strebende Denken kaum erträglichen Isolation. Aber sie alle bleiben entweder unbestimmt allgemein, bloße Denkmöglichkeiten oder sie werden phantastisch. Auch ist eine Verbindung zwischen den unsere Entscheidungen leitenden Werten und dem freien Weltgeschehen unmöglich, wie schon gezeigt worden ist. Aus diesem Grunde wird der Wissenschaft nichts übrig bleiben, als hier mit Kant eine Grenze des Erkennens anzuerkennen. Das bedeutet durchaus nicht die Behauptung, es gebe in der Welt echt Neues nur, soweit menschliche Handlungen freie Entscheidungen einschließen, sondern: uns wird das Spontane, Schöpferische, Neue nur in menschlichen Handlungen

Digitized by Google

sichtbar. Es bleibt eine absurde Annahme, daß diese Handlungen in der Welt eine Anomalie, eine Singularität sind — sie sind es nur für uns, weil wir Wert- und Sinnzusammenhänge sowie deren Realisation einzig von diesem einen Punkt aus zu erkennen vermögen[1].

114. Grenzen der Freiheit als ihre Bedingungen.

Freiheit ist Möglichkeit echter Entscheidung, damit Möglichkeit eines Neuen. Aber die Entscheidung ist immer begrenzt, sie ist nicht beliebige sondern bestimmte Entscheidung. Entsprechend ist das Neue nie ein absolut Neues, sondern immer nur ein Fortbilden des Vorhandenen in einer oder der anderen Richtung. So wenig der Handelnde die Werte schafft, ebenso wenig die Bedingungen der Realisation, von denen er abhängt. Die angeblich grenzenlose Freiheit des Träumenden, Phantasierenden ist Scheinfreiheit, erweist sich bei Selbstbesinnung vielmehr als ein Stück seelischen Naturgeschehens, das von organischen Bedingungen abhängt; die ernste, echte Freiheit des Handelnden dagegen weiß sich selbst als begrenzt, als gebunden an die nicht selbstgesetzten sondern wertgenommenen Werte, zwischen denen sie entscheidet, und als beschränkt durch die Wirklichkeit, in der etwas Wertvolles geschaffen oder erhalten werden soll. Frei ist die Entscheidung immer nur innerhalb eines Spielraums, den die Wirklichkeit hergibt, und frei ist sie nur als Entscheidung zwischen bestimmten Gütern und Übeln, die jetzt zu fördern oder zu vermeiden sind. Die Grenzen der Freiheit sind zugleich ihre Bedingungen, da wir nur in der Welt, nicht gegenüber der Welt frei sind; wie umgekehrt eine Welt für uns nur ist, weil wir als erkennende und handelnde zugleich in ihr und ihr gegenüber stehen, weil wir sie zugleich in und außer uns mit aufbauen. Die beiden Grenzen lassen sich als die

[1] Neuere Physiker wie Nernst und Weyl und ihnen folgend Medicus (Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen 1926 bes. S. 84 f.) haben die moderne physikalische Auffassung mindestens vieler Naturgesetze als nur statistischer Durchschnittsregeln für das Denken der Willensfreiheit herangezogen. Insoweit gewiß mit Recht, als das Dogma der geschlossenen mechanistischen Kausalität dadurch erschüttert wird. Indessen für objektivistisches Erkennen ist Unbestimmtes immer nur Zufälliges; Zufälliges aber bleibt (ob auch vielleicht unlösbare) Aufgabe weiteren objektivistischen Erklärens. Freiheit dagegen ist nicht Zufall sondern Selbstbestimmung. Sich selbstbestimmende Atome, Ionen, Elektronen führen zu phantastischen Annahmen oder bei mehr kritischer Haltung ins „asylum ignorantiae".

Digitized by Google

des Müssens und als die des Sollens bezeichnen, wenn beide Hilfs-Verben in möglichst umfassendem Sinn verstanden werden. Die Grenze des Müssens ist Bedingung, die Grenze des Sollens ist Bestimmung, daher von Muß-Bedingtheit und von Soll-Bestimmtheit zu reden sein wird. Die Wirklichkeit in allen ihren Teilen nötigt sich uns auf; wir wirken in ihr, ihren Gesetzen gemäß, wir wirken auf sie, indem wir den vorgefundenen Zustand als Material behandeln. Je genauer wir diesen Zustand kennen, um so besser können wir den Angriffspunkt des Wirkens finden; je durchsichtiger uns die Gesetze sind, nach denen ein Eingriff sich auswirkt, um so sicherer können wir die Art des Eingreifens berechnen. Das gilt von der untermenschlichen Natur ebenso wie von der menschlichen. Auch bei den Menschen, mit denen wir zu tun haben, auch bei uns selbst müssen wir die unabänderlichen festen Züge, die wirksamen Motive kennen, müssen Illusionen über unbegrenzte Änderungsmöglichkeiten ausrotten, um wirksam handeln zu können. Durch dieses Wissen verengt sich für das Bewußtsein der Spielraum des Handelns, während er sich in Wahrheit erweitert: die Grenzen, die sich uns als Müssen darstellen, sind zugleich die Mittel, deren Kenntnis unser Können vermehrt. Das Gemußte ist zugleich das Nützliche.

Während die Benennung der einen Schranke als Müssen einleuchtet, wird man gegen die der anderen als Sollen Bedenken haben. Es gibt doch auch Wahl zwischen Gütern und Übeln, ohne daß die zugehörigen Werte „gelten"; ein Sollen dagegen schließt einen geltenden Wert ein. Auch zwischen verschiedenen Genüssen, auch zwischen bloßen Lebens- und Erlebensgütern kann eine Wahl nötig werden. Aber wenn es sich wirklich nur um schlichte Werte handelt, dann ist die Wahl mit der Motivationskraft der Werte auch entschieden; die Überlegung kann nur dazu helfen, diese Kraft zu ändern, z. B. das Leiden, das einem augenblicklichen Genuß folgen wird, wirksam zu machen. Auch die Lebenswerte verwandeln sich so in Erlebenswerte, in Lebensliebe etwa, die Lebens-Unwerte in Erlebens-Unwerte, z. B. in Todesfurcht oder Furcht vor schmerzerfülltem Leben. Wenn dagegen Erhaltung der Gesundheit grundsätzlich über augenblicklichen Genuß gesetzt wird, liegt schon ein Sollen vor. Unter der Herrschaft geltender Werte wächst auch den für sich

Digitized by Google

noch nicht geltenden ein Geltungsanspruch zu, wie später genauer zu zeigen sein wird. Die Entscheidung kann also entweder zwischen schlichten und geltenden Werten oder zwischen verschiedenen geltenden Werten aufgegeben sein. Werte werden nicht erzeugt sondern wertgenommen; welche Werte einer wertnimmt, hängt vom Umfang seiner Wertsichtigkeit ab. Je größer dieser ist, um so mehr sieht er, was auf dem Spiele steht, um so verantwortlicher wird sein Handeln. Daß es verschiedene Arten von Werten gibt, daß Werte nicht allgemein quantifizierbar sind, gibt der Freiheit erst ihren rechten Sinn — es wird entschieden, welche Werte in einem bestimmten Falle überwiegen sollen. Die Erweiterung des Wissens bedeutet so auch bei der zweiten Bedingung für das Bewußtsein eine Erschwerung, ja Einschränkung: je mehr Werte einer sieht, um so weniger kann er unbekümmert darauf los handeln. Aber wer darauf los handelt, der gleicht der losgelassenen Kugel, dem triebhaft jagenden Tier — er handelt gar nicht. Je wertsichtiger einer ist, um so stärker wird er sich dessen bewußt, was seine Handlung wirkt, um so mehr ist sein Handeln echtes Handeln. Wo verschiedene Güter geltender Werte oder Übel geltungswidriger Unwerte in Frage stehen, da gewinnt die Wahl erst ihre volle Verantwortung, da strahlt das Neue der Entscheidung in vollem, drohendem Licht. Das Gesollte ist zugleich das Wählbare.

Beide Grenzen der Freiheit erweitern zugleich und beengen ihr Bereich. Der Gegensatz läßt sich zunächst so schlichten, daß die Erweiterung real, die Verengung bewußt ist. Aber das Bewußtsein ergreift dann auch die reale Erweiterung: der Techniker, obgleich seiner Abhängigkeit von den Naturbedingungen weit stärker bewußt als der Zauberer, fühlt sich als Herrscher der Natur, während jener dämonischen Mächten dient. Der Wertsichtige, der bewußt Wertvolles opfert, weiß sich freier, als der partiell Wertblinde, der einem begrenzten, ihn fanatisierenden Sollen folgt und nachträglich den an Gütern anderer Art angerichteten Schaden beklagt. Umgekehrt wird alles, was den Spielraum menschlicher Freiheit allgemein erweitert, für den einzelnen wieder zur Schranke: er wird abhängig von dem Triebwerk der beherrschten Mittel und von dem Kosmos der erkannten Werte. Hier zeigt sich ein dialektischer Ansatz, der weitere Aufgaben stellt.

Digitized by Google

Die Einsicht, daß die Grenzen zugleich Bedingungen der Freiheit sind, und die genauere Einsicht, in welchem besonderen Sinne das von jeder der zwei Grenzen gilt, soll zum Verstehen der ergetischen Wirklichkeit führen. Daher müssen die Bedingungen der Freiheit in der Wirklichkeit aufgesucht werden. Es liegt nahe, die Schranke des Müssens mit der Natur, die des Sollens mit der Geschichte gleichzusetzen. Wir müssen, weil und sofern wir Naturwesen sind, als solche in raum-zeitlicher Begrenzung und Form leben, als Organismen geboren werden und sterben, mit bestimmten Eigenschaften, Kräften und Gebrechen ausgestattet sind. Was wir sollen, erfahren wir zunächst aus dem uns Überlieferten — aus unserer Eingestelltheit in eine geschichtliche Kultur. Art und Fülle der Werte und Güter kommt uns als geschichtlichen Wesen zum Bewußtsein. Aber das ist nur eine erste ganz grobe Annäherung, die der Verwickeltheit der Sache nicht gerecht wird. Vielmehr: unsere Naturanlagen stellen zugleich Aufgaben — und unsere geschichtliche Stellung begrenzt zugleich den Spielraum der Freiheit. Das zweite gilt sogar von dem, wodurch wir selbst den geschichtlichen Ablauf unseres Lebens beeinflussen: „unsre Taten selbst, so gut als unsre Leiden, sie hemmen unsres Lebens Gang". Die beiden Schranken sind einander nicht so äußerlich, wie das bei einer ersten, scharf trennenden Betrachtung scheinen mußte. Daher ist es nötig, die abstrakte Unterscheidung zum Mittel der Analyse herabzusetzen und die Untersuchung, ähnlich wie das beim Aufstellen des Wertsystems geschah, an die konkreteren Gebiete des Begrenzenden anzuknüpfen. Dabei müssen wir stufenweise aufsteigen: die organische Abhängigkeit unseres Lebens und Wirkens steht zwischen der durch die allgemeine Naturordnung bedingten und der geschichtlichen.

Zweites Kapitel.

Die Naturordnung als Bedingung der Arbeit.

115. Allgemeines.

Die allgemeine Naturordnung ist hier zu betrachten, soweit sie die Arbeit begrenzt, sie dadurch bestimmt und ihr zugleich

Digitized by Google

Aufgaben stellt. Die Grenze des Müssens kommt ihr primär zu, ein Sollen kann nie unmittelbar von ihr ausgehen. Erst sekundär — wenn Aufgaben von geltenden Werten her gestellt sind — können aus der Naturordnung auch Sollensbestimmungen folgen, da Naturgegebenes nicht nur kausativ sondern auch fundierend für alle Realisation von Gütern notwendig ist. Alle Arbeit ist zugleich Teil des allgemeinen Geschehens, wirkt auf andere Teile des Geschehens ein, ist daher den verschiedenen Momenten der natürlichen Ordnung alles Geschehens unterworfen, dem Raum, der Zeit, den Naturgesetzen. Diese Trivialität stellt ein großes und schweres Problem: wenn immer wir bewußt arbeiten, stellen wir uns dem Naturlauf gegenüber, wollen ihn beeinflussen, verändern — und sind doch zugleich in ihm mit einbegriffen. Der Gesamtverlauf des Geschehens gliedert sich unter dem Gesichtspunkt der Arbeit in den uns gegenüberstehenden Naturlauf und in unser eigenes Tun. Aber da wir selbst Naturwesen sind, umfaßt der Naturlauf auch das, was wir ihm enthoben zu haben meinen. „Natur" erhält so ihre eigentümliche Doppelbedeutung — erscheint zugleich als unserem Werthalten und Arbeiten gegenüberstehend und als es mitumfassend. Dieser Doppelsinn ist nicht bloße Zweideutigkeit des Ausdrucks, die durch scharfe Unterscheidung beseitigt werden könnte. Vielmehr — wie sorgsam man auch die Begriffe getrennt hat, das Problem, daß wir und zwar in derselben arbeitenden Haltung zugleich der Natur angehören und ihr gegenüberstehen, ist damit weder beseitigt noch gelöst.

Die unabänderliche Naturordnung ist zugleich Bedingung und Grenze der Arbeit; wir können ihr durch keine Arbeit entgehen, aber wir können nur mit Hoffnung auf Erfolg arbeiten, weil wir in einer geordneten Welt leben. Dieser Zusammenhang läßt sich erkenntnistheoretisch wenden: wie das einzelne Wirkliche zuletzt durch Aufweisung eines besonderen Zusammenhangs mit unserem Erleben erkannt wird, so die allgemeine Ordnung der Wirklichkeit durch den Zusammenhang mit der Möglichkeit unserer Arbeit überhaupt. Dieser Satz sagt nichts darüber aus, was die Wirklichkeit „an sich" ist, er darf durchaus nicht dahin mißdeutet werden, daß die Naturordnung eine für unsere Arbeit zweckmäßige Fiktion sei. So wenig ein körperlicher Vorgang deshalb Sinnesempfindung ist, weil die Ge-

Digitized by Google

wißheit seiner Existenz immer — sei es auch durch noch so viele Vermittlungen hindurch — sich auf Sinnesempfindung gründet, ebensowenig ist die Naturordnung deshalb lediglich Bedingung unserer Arbeit, weil sie von den Arbeitsbedingungen her erkannt wird. Es liegt sogar nahe, umgekehrt zu sagen: wir unterstehen diesen Arbeitsbedingungen, weil wir Teile des allgemeinen Naturgeschehens sind, also den Erkenntnisgrund als reale Folge anzusehen, wie er das auch sonst in unzähligen Fällen ist. Aber diese Lösung ist zu einfach, um wahr zu sein; denn sie übersieht, daß wir als bewußt Arbeitende uns zugleich der Naturordnung gegenüber stellen und daß die raum-zeitliche Ordnung des Geschehens, mit der wir in unserer Arbeit rechnen, verschieden ist von der, die wir durch Reflexion auf unser Erleben gewahr werden. Das Verhältnis dieser Ordnungsarten zueinander, das in den letzten Jahrzehnten oft phänomenologisch, erkenntnistheoretisch, metaphysisch und psychologisch erörtert worden ist, hat uns hier unter ergetischem Gesichtspunkte zu beschäftigen.

Die Naturordnung ist allgemein bestimmt durch die „Anschauungsformen" Raum und Zeit, sie ist ferner bestimmt als gesetzliches Geschehen. Da wir die Ordnung hier von der Arbeit her betrachten, steht die Zeit voran, weil wir ihr auch als Reflektierende, auch in der Arbeit der reinen Kontemplation unterworfen bleiben, während wir in dieser Haltung nicht notwendig von Raum-Bedingungen abhängen. Handeln ist Eingreifen in den gesetzlichen Zusammenhang des Geschehens. Der Handelnde bedient sich dabei der Kenntnis der Gesetze und sieht sich selbst in den gesetzlichen Ablauf einbezogen; der Gegensatz von Freiheit und Gesetz tritt hervor. „A r b e i t" ist ein Begriff, der, wenn auch in besonderem Sinne, von der Physik aufgenommen und definiert wird; zu ihm steht der physikalische Grundbegriff „Energie" in engster Beziehung. Mit Energiemengen wirtschaftet allgemein unsere Arbeit; es wird sich fragen, wie hier Naturbedingung und Arbeit zusammenhängen. So ergibt sich Inhalt und Reihenfolge der Abschnitte dieses Kapitels. Es sind nacheinander Zeit, Raum, Gesetz und Energie als direkte Muß-Bedingungen und indirekte allgemeine Soll-Bestimmungen der Arbeit zu betrachten.

Digitized by Google

Erster Abschnitt:

Zeit.

116. Problemstellung.

Die Probleme der Zeit sind in der Ergetik von der Arbeit her zu entwickeln, wobei Arbeit im früher (§ 108) dargelegten Sinne verstanden werden muß. Alle anderen Gesichtspunkte, von denen aus die Zeit betrachtet werden kann, z. B. der der Physik, der der Deskription der Zeit-Erlebnisse, kommen nur insoweit in Betracht, wie sie sich von der Arbeit her als notwendig erweisen. So bestimmt nämlich die ergetische Einstellung festgehalten werden muß, ebenso bestimmt ist zu fordern, daß alle Beziehungen der Arbeit zur Zeit berücksichtigt werden. Jede Arbeit ist selbst ein wirklicher, also ein zeitlicher Vorgang, sie hat Zeitgestalt — Anfang, Mitte, Ende. Diese Zeitgestalt kann Gegenstand der Erkenntnis werden: dann richtet sich auf sie die kontemplative Arbeit des Erkennens, die wiederum eigene Zeitgestalt hat. Diese Intention auf die Zeitgestalt der Arbeit gehört nicht zum Vollzug der Arbeit, weder zu seinem Erleben noch zu seinem Sinne, aber sie gehört zur Erkenntnis der Arbeit. An der Zeitgestalt der Arbeit ist allgemein zweierlei zu bemerken: erstlich daß die Arbeit zeitlich verläuft, fließt, zweitens daß jeder Akt der Arbeit eine Zeitstrecke als Gegenwart zusammenfaßt. Der Einheit des Aktes entspricht stets eine gewisse Zeit-Ausdehnung, die objektiv gemessen länger oder kürzer sein kann. Dieser ausgedehnten Gegenwart steht gegenüber die punktuelle Gegenwart als Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft, die zur meßbaren objektiven Zeit gehört. Aber diese Unterscheidung bedeutet nicht, daß die Arbeit der objektiven Zeit entbehren kann. Jede Arbeit will etwas realisieren; alle Arbeit, die nicht nur in sich das Gut realisiert sondern auf etwas außer ihr Liegendes zielt, d. h. alle Arbeit, die nicht rein kontemplativ ist, braucht Voraussicht des Künftigen, muß ihr Ergebnis und ebenso die Bedingungen, unter denen sie steht, der einen Wirklichkeit also auch der einen meßbaren Zeit einordnen. Ist die Arbeit zugleich Zusammenarbeit, greift die Arbeit des einen in irgend einer Art in die Arbeit der anderen ein, so muß die Zeitordnung von den nur individuellen Mo-

Digitized by Google

menten des Erlebens unabhängig sein; denn nur so ist Verständigung über zeitliches Zusammenarbeiten möglich. Es sind also in der Arbeit zwei verschiedene Aspekte der Zeit verbunden, die als aktual-subjektiv und als objektiv unterschieden werden können. Damit wird für die Ergetik ihr Zusammenhang wichtig.

Erst die Erkenntnis neuerer Denker erlaubt es, das Zeitproblem von der Ergetik her so zu stellen, wie eben geschah; aber gerade dieser Problemlage gegenüber ist wichtig, daß die eine gemeinsame, objektive, meßbare Zeit mit ihrer punktuellen Gegenwart für die Arbeit ebenso unentbehrlich ist wie die individuelle, unmeßbare, dem Subjekt zugehörige Zeitgestalt des Erlebens, deren Gegenwart nicht punktuell sondern ausgedehnt ist. Es besteht nämlich heute weitgehend die Neigung, die objektive Zeit als etwas Künstliches, Unwesentliches aus der philosophischen Betrachtung auszuschließen, damit aber die Gefahr des Problemverlustes und der Problemverkennung. Eine schematische Übersicht über die Problemgeschichte kann das verdeutlichen. Daß der Mensch um seinen eigenen Tod weiß, daß er die Vergänglichkeit seines wie alles Lebens einer unbegrenzten oder doch nicht bestimmt begrenzten Dauer entgegensetzt, gehört bereits dem vorwissenschaftlichen Denken an. Erst die Wissenschaft will nicht das Dauernde sondern das von der Zeit Unabhängige erfassen; eine ihrer ersten Erkenntnisse ist diese Unterscheidung (Parmenides), aus der dann die Unvereinbarkeit des zeitlosen Seins mit dem zeitlichen Wechsel gefolgert wird (Zeno). Die zenonischen Aporien werden gelöst, indem der zeitliche Ablauf selbst als von dem zeitlichen Durchlaufen unabhängig, sein Gesetz als zeitlos (als „Maß der Bewegung") erkannt wird (Aristoteles). So wird die objektive, meßbare Zeit streng gedacht; sobald sie mit unserem Erleben verglichen wird, entstehen neue Aporien, deren Erkenntnis Augustins Leistung ist. Aber die objektivistische Richtung des Denkens bleibt herrschend; auch Kant, der doch die Abhängigkeit der Zeit-Ordnung vom Anschauen des diskursiv erkennenden Subjekts behauptet, denkt die Zeit selbst ausschließlich struktural objektiv. Es ist begreiflich, daß Bergson, dessen Verdienst es ist, die Eigenart der erlebten Zeit erkannt zu haben, nun die Bedeutung der objektiven verkennt. Er kommt um so

Digitized by Google

notwendiger dazu, als er das Erleben einseitig als Sich-Leben-Lassen, nicht als Akt, als Zeit-Zusammenfassung sieht.

Da die beiden Zeit-Begriffe, Erlebenszeit und objektive Zeit, in der Arbeit zugleich gefordert und verbunden sind, gibt es zwischen ihnen Zwischenstufen ganz ebenso wie überall sonst bei der Objektivation des Wirklichen. In der Auseinanderhaltung und Verbindung ihrer besteht die Zeit-Erkenntnis. Es wird zweckmäßig sein, von ihr, die selbst Arbeit in dem hier überall gemeinten Sinn ist, auszugehen, darauf erst die Untersuchung auf die Zeitbedingungen aller Arbeit auszudehnen. Die Zeit ist zunächst Mußbedingung der Arbeit, die Arbeit steht unter ihrem Zwang und Gesetz, dann Sollbedingung, die Zeit soll wertgestaltet werden. Dies Sollen geht nicht von der Zeit als solcher aus, sondern von ihr als Dimension der Verwirklichung des Sinns. Diesen Überlegungen gemäß ist das Folgende gegliedert.

117. Zeit-Erkenntnis (Objektivationsstufen der Zeit).

Zeit-Erkenntnis ist selbst in der Zeit sich vollziehende Arbeit, die zugleich ihr Ziel aus der Zeit heraussetzt; denn jede wahre Erkenntnis gilt zeitlos, und Erkennen ist auf diesen überzeitlichen Sinn unmittelbar gerichtet, nicht auf seine Verwirklichung zu einer bestimmten Zeit. Das gilt auch dann, wenn der Erkenntnis-Inhalt Zeitbestimmtes enthält; auch der Satz, daß der Weltkrieg 1914 begonnen hat, gilt zeitlos. Erkenntnis der Zeit jedoch intendiert auch im Inhalt nichts, was zeitliche Besonderung enthielte; sie ist gerichtet auf das allgemeine Wesen der Zeit, das von jeder besonderen Zeitlage unabhängig ist. Der Satz „alles ist abhängig von der Zeit" wird durch jede allgemeine Erkenntnis über die Zeit selbst widerlegt, da die Zeit und ihre Eigenschaften immer, zu jeder Zeit da sind, oder genauer, da alles, was über Zeit überhaupt wahrhaft erkannt ist, für alle Zeiten, d. h. unabhängig von der Zeit richtig ist. Gerade wenn man die Zeit denken will, denkt man etwas nicht nur der Geltung sondern auch dem Gehalt nach Überzeitliches. Der Inhalt dieser Erkenntnis ist insofern zeitlich, als er die Eigenschaften der Zeit erfaßt, aber er nimmt sie in die überzeitliche Form des Begriffs auf und behauptet die von allem Wechsel der Zeiten

Digitized by Google

unabhängige Geltung aller der Urteile, die im allgemeinen Zeitbegriff verdichtet sind.

Um die Zeit denken zu können, muß man Überzeitliches denken; dieser erste dialektische Ansatz ist nicht der einzige. Vielmehr, die Zeitgestalt des Lebens ist selbst gar nicht ohne Dialektik zu denken, wie sich im folgenden zeigen wird. Die Behauptung, daß der Nachweis einer realen Existenz den Nachweis der Widerspruchlosigkeit fordere, ist falsch. Reale Existenz ist immer nur durch Anknüpfung an unser Erleben zu gewinnen, unser Erleben selbst ist zeitlich, es ist jedenfalls nicht ohne weiteres in einen festen, widerspruchfreien Begriff einschließbar. Widerspruchloses Denken des Realen ist aufgegeben, ist gefordert — aber diese Forderung ist nie ganz erfüllbar, da vielmehr das widerspruchfrei Gedachte sich immer als irreal erweist und erst in den Gang der Dialektik zurückgenommen, d. h. seiner widerspruchlosen Isoliertheit enthoben werden muß, um die Realität zu fassen. Die Philosophie hat dieser Erkenntnis immer wieder entfliehen wollen, indem sie die in keinen festen Begriff faßbare Wirklichkeit als „unwirklich" hinstellte, um sie durch ein fixiertes Begriffssystem zu ersetzen. Aber sie verwickelte sich dann selbst in den fixen Widerspruch, daß sie die Wirklichkeit der starren Realität doch nur durch Anknüpfung an das „nicht wahrhaft wirkliche" Erleben nachweisen konnte. Diese allgemeine Bemerkung bestätigt sich in der Analyse der Zeit; aber ebenso die entgegengesetzte, daß kein Denken des Wirklichen möglich ist, ohne Außerwirkliches einzuschließen.

Schon die Geschichte der Zeit-Erkenntnis kann das belegen. Wenn der Mensch überhaupt aus der Gegenwart so weit heraustritt, daß er das jetzt Erinnerte oder Geplante als Gewesenes oder Künftiges weiß, so setzt er einen von seinem Leben getrennten Zeitverlauf, ein überzeitliches Gelten der einmal festgestellten Zeitbeziehungen voraus. Geradlinig geht von Bestimmungen wie „morgens", „abends", „in acht Tagen", „im vergangenen Herbst" die Richtung weiter zur exakten Chronologie und Chronometrie. Erst eine späte Reflexion macht die Eigentümlichkeit der Erlebniszeit bewußt und zum Gegenstand des Erkennens. Diese Reihenfolge der Problemstellungen ist nicht nur in der anfänglichen Abhängigkeit des Denkens vom Bedürfnis, in der ursprünglichen Außenrichtung alles Beachtens

Digitized by Google

begründet, sondern zugleich sachlich notwendig. Das muß man sich deutlich machen, gerade wenn man den umgekehrten Weg einschlägt, von der dem Erleben nächsten Objektivationsstufe zur vom Erleben unabhängigsten fortschreitet. Bergsons Verdienst ist jene Rückwendung auf das Erleben der Zeit als solches; er vollzog sie „naiv", wie denn jeder Schritt des Erkennens, auch der reflektierteste, insofern „naiv" ist, als er auf seinen (gar nicht „naiven") Gegenstand, nicht auf das Denken dieses Gegenstandes sich richtet. Nun aber ist geboten, die Voraussetzungen mitzudenken, die jene Rückwendung in sich schließt. Um das „Sich-Leben-Lassen", das zeitunbewußte Leben zu denken, darf man sich gewiß nicht bloß leben lassen. Für den, der sich leben läßt, ist die Zeit gar nicht da; er ist nicht Person, ja noch nicht einmal Selbst, sondern ganz sich erlebendes Leben, er ist der Glückliche, dem keine Stunde schlägt. Erst wenn er aus seiner Hingegebenheit an den Eindruck oder den Tagtraum erwacht, merkt er, daß inzwischen Zeit verflossen ist. Das erinnert an die Art, in der die allmählichen organischen Änderungen, das Wachsen, Reifen, Altern uns zum Bewußtsein kommen: sie vollziehen sich unbemerkt, bis ein auffallendes Ereignis, ein Gelingen etwa oder Mißlingen, den Fluß unterbricht und die Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Ein alternder Gelehrter sagte: wir werden nicht alt, wir sind es eines Tages — und beschrieb damit gewiß nicht den organischen Vorgang, wohl aber sein Bewußtwerden. Daß wir ganz dem Leben hingegeben sind, ohne etwas aus dem Flusse herauszuheben, ist Grenzfall des Bewußtseins, der sich dem Unbewußten, dem traumlosen Schlaf nähert; denn schon der Traum gliedert den Ablauf, wenn auch der fließende Hintergrund immer wieder in ihm Vorherrschaft gewinnt. Im Wachen, insbesondere wenn wir tätig sind, heben sich nicht nur Vorstellungen vom Hintergrund ab, sondern wir heben sie heraus. Aber während wir mit bestimmten Gedanken, Aufgaben, Plänen beschäftigt sind, läuft das unbeachtete Leben weiter und beeinflußt als Stimmung, als Hintergrund auch unser bewußtes Tun. Es ist uns nun aber möglich, alle Akte still zu stellen, uns in den Untergrund bloßen Lebens versinken zu lassen. Diese gewollte Ausschaltung des Willens, ja aller bewußten Scheidung ist der höchste Grad persönlicher Herrschaft, der sich gegen die Personalität selbst wendet, und dadurch um-

Digitized by Google

schlägt. Wenn wir uns völlig entspannen, bei gelöster und ruhender Lage des Leibes alle Gedanken abstellen, dann üben wir diese personale Entselbstung wie eine Technik aus. Daß die ausgeschaltete personale Trennung dabei vorausgeht und latent bleibt, wird durch das vorgewollte Aufhören der Entspannung bewiesen, nach welchem Aktivität, Selbstbeherrschung, Personalität nun erst recht gelingt.

Das Sich-Leben-Lassen kann man in seiner ungegliederten Zeitlichkeit aufweisen, durch Kontrastierung gegen gegliederte und abstrakte Zeit-Auffassung negativ charakterisieren, aber durchaus nicht mit seinen eigenen Mitteln positiv darstellen. Die Objektivation dieser Stufe gelingt nicht von ihr selbst her, der Versuch einer solchen Objektivation (die nicht Objektivation sein wollte) ist daher erst spät gemacht worden. Nur in uneigentlichem Sinne ist hier von einer ersten Objektivationsstufe zu reden. Am besten bezeichnen wir sie als „dumpfe Zeit", an das Wort „Dumpfheit" anknüpfend, mit dem der junge Goethe die Hingabe an die undurchleuchtete Fülle des Lebens ausdrückte. Übrigens zeigen diese Ausführungen, daß bestimmte zeitliche Gliederung in unserem Leben selbst, sofern es Wollen und Handeln einschließt, entspringt. Sobald wir unsere Absicht auf etwas richten, etwas aufmerksam wahrnehmen, etwas erstreben, wünschen, wollen, fassen wir durch jeden solchen „intentionalen Akt" auch eine Gegenwart zusammen, heben wir eine Zeit-Einheit mehr oder minder bestimmt aus dem Zeitablauf heraus. Auch dieser Sachverhalt, ja gerade er, macht dem Denken besondere Schwierigkeit, obwohl er leicht aufweisbar ist. Die Sätze: „Fritz ist angekommen" — und „ist Fritz angekommen" werden in je einem Akte aufgefaßt, aber sie haben in sich zeitlichen Verlauf; daß das der Fall ist und daß dieser zeitliche Ablauf in die „Gegenwart" eingeht, beweist der verschiedene Sinn dieser Sätze, die doch nur durch die Zeitfolge ihrer beiden ersten Bestandteile unterschieden sind. Diese Verschiedenheit bleibt auch bestehen, wenn man die gewöhnlich damit verbundene Verschiedenheit des Tonfalls ausschaltet. Jedem Akte, jeder Stellungnahme entspricht so eine Gegenwart von einer gewissen Ausdehnung. Diesen Sachverhalt hat wohl William James zuerst erkannt,

Digitized by Google

William Stern[1] hat ihn dann als „Präsenzzeit" ausgezeichnet. Es ist hervorzuheben, daß diese „Präsenzen" sich durch die aktive Zusammenfassung von dem gleichmäßigen Hintergrunde der Erlebenszeit abheben. In den primitivsten dieser Akte ist nur das Ergriffene, Gewollte bewußt, noch nicht die Zeit. Aber indem der Akt sich nicht nur auf das Gegenwärtige richtet, indem das Entschwundene wieder begehrt, das Zukünftige vorweggenommen wird, zeichnen sich die „Schritte" der Zeit, wie Schiller sagt, oder deren „Modi", wie man ohne Bild sagen kann, aus. Vergangenes und Künftiges werden erinnert oder erwartet, d. h. vergegenwärtigt. Aber das Erinnerte wie das Erwartete bleibt dabei als „vergangen" oder „künftig", d. h. als von der Gegenwart verschieden bewußt. Der Erinnernde oder Erwartende stellt sich aus seiner Gegenwart heraus, er trennt schon sein die Gegenwart überdauerndes Leben von seiner Gegenwart, er wird ein Selbst. Die zweite Objektivationsstufe können wir als „aktuale Zeit" bezeichnen.

Die zweite Stufe kann, da sie ein Gegenüberstehen des Selbst gegen die Zeit, da sie Gliederung enthält, bereits aus sich heraus positiv charakterisiert werden, aber sie genügt sich selbst noch nicht. Es ist weder für Erinnerung noch für Erwartung ausreichend, nur unbestimmt Vergangenheit und Zukunft zu unterscheiden — jede nähere Bestimmung des Vergangenen und Künftigen aber fordert, daß Zeit-Teile aneinander gemessen werden. Messung von Zeitteilen setzt einheitliche Zeit voraus, mindestens eine Erlebenszeit, deren Teile homogen sind. Da unsere direkte Zeit-Vergleichung auf kleine Zeitteile beschränkt, da ferner unser Zeitbewußtsein zweiter Stufe immer an die Einheit des Aktes geknüpft ist, die sehr verschiedenen, aber direkt nicht vergleichbaren Umfang hat, so ist Zeit-Messung nur möglich, wenn eine für unser Erleben und für das Wahrgenommene identische, in sich homogene Zeit zugrunde liegt. Die zweite Objektivationsstufe geht noch deutlicher in die dritte über, wenn man die einzelnen Akte, die die Präsenzen abgrenzen, in eine „Arbeit" eingegliedert denkt. Alle Arbeit ist zugleich Arbeit an der Natur und strebt zur Zusammenarbeit — daher verlangt die aktuale Zeit die Fortbildung zu einer allen zu-

[1] Zeitschr. f. Psychol. 13. 1897. Dazu: Studien zur Personwissenschaft I, 118 Anm. 1. 1930.

Digitized by Google

sammenlebenden Selbsten und ihrer Umwelt gemeinsamen, allgemein meßbaren Zeit. Schon wenn wir „gestern" oder „morgen" sagen, setzen wir einen Zeitablauf voraus, der für den Redenden und den Angeredeten, für Sonne und Mond derselbe ist. Die Zeit wird damit als unabhängig von dem einzelnen erlebenden Menschen und von seinen Erlebnissen erkannt, womit ihre Abhängigkeit von „endlicher Subjektivität überhaupt" durchaus verträglich ist. Das Selbst mißt seine Zeit-Erlebnisse an dieser einen Zeit, wenn es sagt, daß die Zeit ihm jetzt zu eilen oder zu schleichen scheint; es stellt damit die Ablaufsform seines Lebens der allgemeinen Ablaufsform alles Lebens überhaupt gegenüber, und indem es sich als urteilendes auf die Seite der allgemeinen Ablaufsform stellt, stellt es sich sich selbst gegenüber, wird es aus dem Selbst zur Person. So wenig die Personwerdung eine Verkünstelung des Selbst ist, ebensowenig ist die eine gemeinsame objektive und meßbare Zeit eine Verkünstelung oder Verräumlichung der erlebten Zeit. Vielmehr führt sie eine Tendenz zu Ende, die im Leben selbst, im alltäglichen wie im über den Alltag hinausgehobenen, entspringt. Diese Tendenz gehört nicht ausschließlich dem praktischen Handeln im engeren Sinne des Wortes an. Vielmehr rechnet jede echte Erinnerung, die ein Vergangenes an eine bestimmte Stelle der Vergangenheit setzt, mit objektiver, meßbarer Zeit. Die Genauigkeit der Messung macht keinen prinzipiellen Unterschied. Die Objektivierung der Zeit entspringt, wie die Selbst-Objektivierung des Ich, dem Leben, mindestens dem geistigen Leben selbst. Diese Stufe heiße die objektive oder die meßbare Zeit. Daß wir sterben werden, können wir nur mit Hilfe eines Zeitbegriffs, der von unserem individuellen Leben unabhängig ist, wirklich wissen. Wir setzen eine Zeit voraus, die weiter „läuft", auch wenn wir nicht mehr sind. Mein Wissen um meinen Tod bedeutet: ich weiß, daß ich sterben werde, ich kann eine Zeit angeben, jenseits deren ich sicher nicht mehr leben werde (Grenze menschlicher Lebensdauer), aber ich weiß (von Ausnahmefällen abgesehen) den Zeitpunkt meines Todes nicht. Solche Sätze haben nur Sinn, wenn ein gleichmäßiger Zeitablauf vorausgesetzt wird, der von meinem individuellen Leben ganz unabhängig ist. Ebenso ist alle Sorge für die Zukunft, jedes voraussehende und jedes gemeinsame Handeln an die allge-

Digitized by Google

meine, beherrschbare Zeit gebunden. Man kann also die Allgemeinheit und Beherrschbarkeit der Zeit nur dann als „Konstruktion" von der „Existenz" völlig trennen, wenn man als reale Existenz nur ein passives Erleben gelten lassen will, das sich auf keine Zukunft einstellt, das jedes Wollen ausschließt und erst recht jede Zusammenarbeit mit andern, jede soziale Eingeordnetheit des Einzelnen. Es wäre dann der sprachlos brütende und träumende Einzelmensch, der aber doch über das eigene Brüten sich Rechenschaft gäbe, die einzige „Existenz" — um dem „künstlichen" Begriffe zu entfliehen, müßte man eine irreale, ja völlig unrealisierbare Konstruktion an Stelle der Wirklichkeit setzen. Man täuscht sich heute zuweilen darüber, weil man die Irrealität der älteren Konstruktion erkannt hat und nun meint, in der entgegengesetzten die Wirklichkeit zu erfassen. Jene ältere Ansicht glaubte, Leben und Erleben mit der objektiven Zeit messen zu können, mußte dann die Gegenwart einem ausdehnungslosen Punkt gleichsetzen, d. h. da alles Leben und Erleben gegenwärtig ist, dessen Ort verlieren, damit aber die Realität selbst aufopfern.

Die dritte Objektivationsstufe, die meßbare Zeit, bedarf, um gedacht zu werden, ebenso der Anleihen bei den vorausgehenden Objektivationsstufen, wie diese ihrer bedürfen. Die Unumkehrbarkeit der Zeit, die Unterscheidung der drei Modi ebenso wie die Verschiedenheit der Zeit vom Raum gehört zu einem Zentrum, das sich von der Umwelt unterscheidet und sich seine eigenen Zustände zugleich gegenüberstellt. Die Stellung der Person zu Raum und Zeit ist nur insofern gleich, als beide objektiviert werden, insofern jedoch verschieden, als das nicht objektivierbare Zentrum, der jeweils aktuale Akt und das ihm unmittelbar Zugehörige, zwar unräumlich aber nicht unzeitlich sein kann. Wir können unseren Ort im Raum willkürlich ändern, während unser Ort in der Zeit unabänderlich ist. Erinnerung und Vorschau ist immer Vergegenwärtigung. Sieht man von dieser Verschiedenheit ab, d. h. schaltet man jede Anleihe an das personale Leben aus dem objektiven Zeitbegriff aus, so bleibt nur eine vierte Dimension übrig, die den Dimensionen des Raumes gleichwertig ist. Wenn die Physik, obwohl sie die Abhängigkeit der Zeitmessung vom Bewegungszustand des Systems behauptet und sich so der vierdimensionalen Welt nähert, doch die

Digitized by Google

Eigenart und Unumkehrbarkeit der Zeit-Dimension festhält, so nimmt sie ein Minimum von personalem Lebensgehalt immer noch auf. Ohne dies wäre die Möglichkeit ausgeschlossen, Lebensvorgänge oder gar Bewußtseinsvorgänge der physikalischen „Zeit" (die dann in keinem Sinne mehr „Zeit" wäre) auch nur zuzuordnen. Trotzdem ist nicht undenkbar, daß die physikalische Theorie ihr Ideal der Unabhängigkeit vom Erleben und damit der denkbar größten Erweiterung bis zu diesem Extrem durchführt. Ob sie je dazu Veranlassung finden kann, darüber hat sich der Nicht-Physiker des Urteils zu enthalten — als Philosoph erkennt er nur, daß einerseits die Linie, in der die physikalische Theorie sich bewegt, eine solche Fortsetzung erlaubt, daß andererseits mit dieser Fortsetzung und der vollkommenen Ausschaltung der Besonderheit der Zeit jede Brücke zum Leben abgebrochen wäre.

Jede Objektivationsstufe der Zeit also ist auf die anderen angewiesen. Der entgegengesetzte Anschein entsteht durch Isolierung, durch Absehen von den weiterführenden Problemen. Aus der dumpfen Zeit stammt in der objektiven Zeit die Zeit-Einheit, der Zeit-Zusammenhang, aus der aktualen die Unterscheidung der Zeit-Modi, die in der objektiven Zeit erhalten bleiben, sofern sie überhaupt noch Zeit ist. Umgekehrt ist die dumpfe Zeit nur als Gegenstand eines den Lebensgrund betrachtenden und als Einheit zusammenfassenden Aktes, die aktuale nur vermittels der objektiven denkbar. Man versteht diese Dialektik durch den aufgezeigten Zusammenhang mit Lebenseinheit, Selbst und Person. Die Lebenseinheit erfaßt sich im Selbst, das Selbst kommt zum Selbstbewußtsein, indem es sich sich selbst gegenüberstellt, d. h. Person wird. Umgekehrt bleibt das Selbst in der Person, die Lebenseinheit im Selbst erhalten. Die drei Objektivationsstufen der Zeit nehmen an dieser Dialektik teil; die Zeit läßt sich von der Person nicht trennen, ohne daß sie aufhört, Zeit zu sein. Nur durch die ganze Denkbewegung ist dieser Zusammenhang erkennbar. Die Erkenntnisbewegung ist selbst im weiteren Sinne ergetisch, zugleich ein besonderer, ausgezeichneter Fall von Ergetik. Von ihr aus ist nun die Ergetik der Zeit allgemein zu betrachten.

Digitized by Google

118. Zeit als Arbeitsbedingung.

Die beiden von Aristoteles unterschiedenen Arten der Arbeit (§ 108) stehen in verschiedenem Verhältnis zur Zeit. Eine „Arbeit", deren Sinn in ihr selbst liegt, wie die reine theoretische oder ästhetische Kontemplation, kann völlig zeit-vergessen sein, sie ist nur „an sich" nicht „für sich" zeitlich. Die Zeit kann dabei auch dann ganz dumpfe, hintergründliche Zeit bleiben, wenn die „Arbeit" selbst, das Betrachten, Nachdenken durchaus hell und bewußt ist. Daß die Aufwendung einer bestimmten Zeit auch für diese Art der Arbeit „Muß-Bedingung" ist, tritt erst hervor, wenn die einheitliche, selbstverständliche Hingabe an sie fehlt, wenn entweder diese Hingabe erst erstrebt oder umgekehrt ihr Recht in Frage gestellt, sie als Raub an jetzt Geforderem, Wichtigerem beargwöhnt wird. Soll dagegen durch eine Arbeit etwas erreicht werden, was außerhalb der Arbeit besteht, gewinnt die Arbeit ihren Wert aus einem Ziele, dann wird sie notwendig zeitbewußt. Die drei Modi der Zeit lassen sich durch ihre Beziehung zur Arbeit unterscheiden: Zukunft ist, worauf sich die Arbeit richtet, Gegenwart, worin sie wirkt, Vergangenheit, was sie als unabänderliche Grundlage anerkennen muß. In jeder zeitbewußten Arbeit ist der Blick über die Gegenwart hinaus gerichtet: entweder soll ein Gut erzeugt, herbeigeholt, vollendet, oder es soll von einem vorhandenen Gut eine Gefahr der Vernichtung, des Verlustes usf. abgewehrt werden. Die Arbeit schützt dann das Gut gegen die Zeit. Man wird einwenden: dieser Ausdruck schiebe der Zeit unter, was eigentlich den sie erfüllenden Vorgängen, den in ihr wirkenden Kräften zukomme. Die abstrakte Zeit als solche bedrohe oder zerstöre gar nichts, sie sei indifferent gegen Veränderung und Dauer. Die Wirkungen des Wetters und der Luft auf Fels, Bauwerk und Monument seien doch keine Wirkungen der Zeit; und die Abnahme der Bewegung beruhe nicht auf der Zeit sondern auf dem Gesetze der Entropie. Das ist richtig, wenn man die abstrakte, meßbare Zeit, die dritte Objektivationsstufe für sich nimmt. Aber die Unumkehrbarkeit, der irrationale wenn auch rationalisierbare Unterschied der Zeitlinie von jeder räumlichen Erstreckung, weist darauf hin, daß die meßbare Zeit an die Lebenszeit Anleihen macht. Unser zeitliches Leben läuft un-

Digitized by Google

widerruflich in der Zeit ab und ist in der Zeit begrenzt. Diese schicksalhafte Bedeutung der Zeit dehnen wir auf alles Wirkliche aus; insofern mit Recht, als alles Gestaltete, also auch jedes Gut, durch zeitlich fortwirkende Kräfte bedroht ist. Von der Arbeit her gesehen zerfällt die Lebenszeit in aktuale Zeiten; jedes Stück Lebenszeit kann nur in einer Weise verwendet werden. Diese Verbindung der zwei ersten Objektivationsstufen, der Lebenszeit und der aktualen, führt wiederum zur dritten. Als Teil eines Lebens wird die Arbeitszeit an dessen erwarteter Gesamtlänge gemessen — dazu aber ist nötig, daß Aktualität und Lebensfluß einem gemeinsamen Maße zugänglich sind. Es fragt sich, wieviel Zeit eine Arbeit „kostet", wenn entschieden werden soll, ob sie „lohnt". Je weniger eine bestimmte Arbeit „ihren Lohn in sich trägt", d. h. je ferner sie der ersten aristotelischen Arbeits-Art steht, um so mehr tritt diese Kostenrechnung in den Vordergrund. „Zeit" in diesem Sinne ist Gut eines allgemeinen, von besonderen eigenwertigen Gütern unabhängigen Nutzwertes; Zeichen dafür ist, daß die kapitalistische auf allgemeine Nutzgüter gerichtete Wirtschaft mit der Zeit geizt. Rechnung fordert gleiche Einheiten, der Eigenwert der Arbeit ist ganz individuell, unaustauschbar. Nicht nur zwischen verschiedenen Individuen ist dabei jede Maß-Vergleichung ausgeschlossen, auch demselben Menschen kann inhaltlich die gleiche Arbeit in einer glücklichen Stunde höchsten Eigenwert darstellen, während er sich zu einer anderen Zeit nur durch den Wert des Arbeits-Erzeugnisses zum Arbeiten bestimmen läßt. Wenn Arbeit als Teil der „Kosten" bestimmt werden soll, dann muß von ihrem Eigenwert abgesehen werden, sie wird als Aufwendung eines gewissen Teils der Lebenszeit für einen außerhalb dieser gelegenen Zweck angesehen. Die objektive Zeit wird Arbeitsmaß, aber nur sofern sie zugleich Maß der aktualen, verfügbaren Lebenszeit ist. Dadurch entstehen Schwierigkeiten, die zu Konflikten führen und Kompromisse nötig machen; der allgemeine Zusammenhang zwischen dialektischem Ansatz und praktischem Kompromiß tritt hervor. Schon im Leben des Einzelnen ist, wie gesagt, die eine Stunde der anderen ganz und gar nicht gleichwertig, weil ein Jetzt unwiderbringlich sein kann, während die geforderte Arbeit jeden Tag gleichmäßig beansprucht. Erst recht unvergleichbar sind die Arbeitszeiten ver-

Digitized by Google

schiedener Menschen nach ihren auf das arbeitende Subjekt als Zentrum bezogenen Werten. Alle Schwierigkeiten der Lebens-Einteilung beruhen darauf, daß aktuale Zeit an sich unmeßbar ist, daß an ihre Stelle objektivierte Zeit treten muß. Bei gesellschaftlicher Schätzung der Arbeit dominiert die abstrakte Zeit, weil nur sie allen gemeinsam ist; aber der verschiedene Wert verschiedener Zeiten für das Leben und Erleben muß doch auch berücksichtigt werden: in der höheren Bezahlung der Nacht- und Sonntagsarbeit wirkt sich das aus. Indessen kommt es hier nicht auf die Analyse besonderer Zeitverhältnisse gesellschaftlicher Arbeiten an, sondern nur darauf, daß der Wert auch der abstrakt gemessenen Zeit an ihrer Bedeutung als Lebenszeit haftet. Darin aber zeigt sich, daß die Zeit nicht nur eine Bedingung der Arbeit sondern auch eine Aufgabe enthält.

119. Zeitgestaltung als Aufgabe.

Da Zeit als Lebenszeit immer nur begrenzt zur Verfügung steht, wird ihre Einteilung Aufgabe. Zeit ist Gut eines allgemein fundierenden Wertes; die zu verwirklichenden Eigenwerte fordern eine ihnen genugtuende Ökonomie der Zeit. Wie bei aller Ökonomie geht die Forderung nicht von dem Nützlichen oder Verwendbaren sondern von den intensiven Werten als solchen aus. Erst ihre Ansprüche an die Zeit, die nicht alle voll befriedigt werden können, machen die Zeit selbst zu einem umstrittenen fundierenden Gut, das jedenfalls genutzt werden soll, das nach einem der Sprüche, die Goethe der Erst-Ausgabe der Wanderjahre vorangestellt hat, „mein Acker" ist. Wenn jedoch in demselben Spruche die Zeit als „Erbteil" und als „herrlich" gepriesen wird, so ist damit noch mehr gemeint: sie soll nicht nur genutzt, sie soll als eigenwertig anerkannt werden. Das als berechtigt nachzufühlen ist leichter, als es zu verstehen oder gar zu begründen. Man möchte zunächst daran denken, daß im realen Arbeitsleben nicht die Werte sondern die Güter, ja oft die Aufgaben zeitlich vorangehen. Weil die Zeit drängt, wird in der Dringlichkeit eines Auszuführenden die vordringliche Geltung eines idealen Gutes wertgenommen. Aber auch das genügt noch nicht: vielmehr erweisen sich auf jeder Stufe des Wertsystems außer der des Erlebens die Einzelgüter

Digitized by Google

zugleich als Teile eines Gesamtgutes. Für Leben, Selbst, Person ist dieses Gesamtgut durch die gesamte Lebenszeit fundiert, für die überpersönlichen Wertstufen ist personale Realisation ebenfalls nötig. Ist dieser Zusammenhang erkannt, so zeigt sich die zweite Objektivationsstufe als zentral für alle von der Zeit ausgehenden Soll-Bestimmungen; die erste ist als Hintergrund, die dritte als Bedingung der Zeit-Beherrschung, daher auch der Zeit-Einteilung sekundär wichtig.

In dreifacher Art gehen von der Lebenszeit Soll-Bestimmungen aus: gegenüber ihrer Vergänglichkeit wird Dauer der Wertverwirklichung gefordert, ihre Modi, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft stellen besondere Aufgaben, in ihr als einem Ganzen soll das Gesamtgut jeder Stufe verwirklicht werden. Dieser Reihenfolge gemäß gliedert sich das Folgende.

Die geltenden Werte sind als solche zeitlos; ihre idealen Güter, die reinen Sinngebilde sind zeit-enthoben, auch wenn sie zeitliche Momente in sich enthalten. Aber jede Realisation zeitloser Sinngebilde, kontemplative so gut wie aktive, geschieht durch ein zeitlich lebendes Wesen in der Zeit. Daraus folgt die Vergänglichkeit nicht nur jeder einzelnen Verwirklichung sondern auch der Voraussetzungen ihrer Möglichkeit. Erkenntnis bestimmter wissenschaftlicher Wahrheiten etwa setzt eine bestimmte Vorbildung voraus, die von jeder neuen Generation neu erworben werden muß. Der ewigen Geltung idealer Werte und Güter entspringt daher allgemein die Forderung der D a u e r[1] für die Bedingungen ihrer Realisation. Dadurch daß die Dauer eines Gutes wertgehalten wird, wird dies Gut in der Zeit zugleich der Zeit gegenübergestellt. Dauer vertritt in der Zeit das Ewige, daher die Wertantwort der Ehrfurcht, die das Langdauernde herausfordert; die Lebenskraft, die in der Dauer sich äußert, könnte sonst nur Furcht oder Bewunderung wecken. In allen Gütern, die aktive Verwirklichung fordern, sind zeitbedingte Momente enthalten, um so mehr, je näher sie der geschichtlichen Wirklichkeit stehen. Aber auch und gerade in ihnen wird das überzeitliche Gelten durch Dauer-Anspruch vertreten.

[1] „Dauer" heißt hier gemäß dem Sprachgebrauch Bestehen während einer gewissen Zeit (prägnant: während einer im Vergleich zum Menschenleben langen Zeit), ist also nicht Übersetzung von B e r g s o n s Terminus „durée". Dieser entspricht eher unserer ersten Objektsvationsstufe.

Digitized by Google

Staaten etwa sind geschichtliche Gebilde, die in ihrer Realität einem fortwährenden Wechsel unterliegen; aber die überzeitlichen Güter der Rechtlichkeit, der Rechtsicherheit, der Gerechtigkeit sind in ihnen durch dauernde Gesetze verwirklicht, deren Änderung nur in gesetzlicher Form geschehen soll. Diese gesetzliche Form ist durch das übergeordnete Recht der Verfassung gewährleistet. Änderungen der Verfassung sind möglich, aber erschwert; denn die höhere Schicht der Gesetze soll auch größere Dauer haben. Jedem Gesetz entspricht ein überzeitlicher Sinn; dieser Sinn ist zugleich Norm zeitlichen Geschehens, bis das Gesetz geändert wird — die Dauer verhält sich zur Ewigkeit wie die empirische Gemeinschaftsgeltung zur überempirischen der reinen Werte. Aber alle Dauer ist nur zeitlich, ist stets bedroht, nicht etwa nur durch äußere zerstörende Mächte, sondern durch die geschichtliche Entwicklung, durch das Wachstum des Umfanges der Güter selbst. Der ideale Sinn eines Kunstwerkes etwa normiert das Verstehen; aber das Verständnis jedes Verstehenden ist gefärbt von seiner besonderen Individualität und geschichtlichen Lage, d. h. von Vergänglichem und Wechselndem. Das Dauernde nimmt entweder an diesem Wechsel teil oder es erweist sich in seiner Starrheit als Fessel des Lebendigen, als Hindernis für neue Gestaltung. Die Ambivalenz des Dauernden, die so hervortritt, beweist, daß Dauer kein ursprünglicher Eigenwert ist, sondern nur Gut abgeleiteter Werte, denen andere abgeleitete Unwerte gegenüberstehen.

Dauerndes hält die Stücke der aktualen Zeit zusammen. Wenn ich heute dieselben Gesundheitsregeln befolge wie gestern, an den gleichen Gütern arbeite, denselben Menschen liebend angehöre, derselben Gemeinschaft Glied bin, so verbindet meine Gegenwarten nicht nur ein dumpfer Lebensgrund sondern ein Reich wertgenommener Güter. Aber die Einheit der aktualen Lebenszeit wäre so zu einfach und konfliktlos gesehen. Die Wertverwirklichung in der Zeit verlangt Zeit-Ausnutzung, damit Zeit-Beachtung: die *Modi* des Zeitverlaufs werden als solche bewußt. Dann aber tritt hervor, daß die Gegenwart, die allein jetzt wirkliche Zeit immer entflieht, daß Vergangenheit nicht mehr, Zukunft noch nicht wirklich ist; jeder Zeitmodus erweckt eine ihm eigentümliche Unwert-Antwort. *Vergangenes* wird nicht naiv erinnert, so daß einfach sein Inhalt samt allem

Digitized by Google

Anteil, der sich an ihn knüpft, wiedererzeugt wird, sondern der Ton ruht auf seinem Vergangensein, seinem Nicht-mehr-sein, es wird betrauert. Das Gegenwärtige wird nicht einfach erlebt, hingenommen, sondern den Ansprüchen der Gegenwart gegenübergestellt: die Gegenwart als unwiederbringliche soll ausgekostet werden — aber alles sie Erfüllende ist ihr gegenüber gleichgültig — es wird schon als ein vergehendes, der Anteil an ihm als ein vorübergehender, unbefriedigender erlebt — in diesem Jagen nach einer Erfüllung, die doch keine ist, besteht die Qual der Langeweile. Die Zukunft endlich wird erstrebt, nicht hingenommen sondern vorweg genommen — sie ist das Intendierte, das gar nicht schnell genug kommen kann — ihr gegenüber entsteht Ungeduld, die z. B. den Schnelligkeitswahnsinn unserer Zeit erzeugt. Das ungeduldig Herbeigeführte aber ist, wenn erreicht, ein Gleichgültiges, es erzeugt Langeweile und läßt in der Erinnerung nur die gegenstands- und gehaltlose Trauer über verlorene Lebenszeit zurück, nicht die immer noch positive über verlorene Güter (die doch in der Erinnerung zugleich festgehalten werden). So endet das Jagen nach Zeit-Erfüllung und Zeit-Überwindung in einem Zeit-Leerlauf.

Die von den Zeitmodi her gestellte Aufgabe ist, ihre Wertnegativität in der Arbeit zu überwinden. Das ist möglich, weil der Arbeitende nicht auf die leeren Modi sondern durch sie hindurch auf den relativ zu ihnen überzeitlichen (dauernden oder ewigen) Gehalt gerichtet ist. Das Noch-Nicht-Sein der Zukunft gewinnt positiven Wert, wenn es als Möglichkeit bestimmter Wertgestaltung erfaßt wird. Die Zukunft wird dann nicht ungeduldig erwartet, sie wird in der Gegenwart vorbereitet. Sofern die Gegenwart ihr aufgeopfert wird, soll sie wertvoller sein als diese: Arbeit an der Vorbereitung des Künftigen will Fortschritt. Dieser Fortschrittswille ist mit zukunftgestaltender Arbeit notwendig verbunden, nicht der Fortschrittsglaube, am wenigsten der Wahn, daß das Spätere, weil später, auch wertüberlegen sei.

In zukunftgerichteter Arbeit ist die Gegenwart nicht intendiert; wohl wird damit, solange die Arbeit den Arbeitenden erfüllt, die Langeweile überwunden, aber die Gegenwart bleibt ungestaltet. Wird das bemerkt, so wird das ganze Leben,

Digitized by Google

das doch nur als gegenwärtiges da ist, sinnlos, die Gegenwart drängt sich wieder auf, die Langeweile kehrt zurück. Wird sie bewußt bekämpft, so ist damit ihr Recht und die Bedeutungslosigkeit der Gegenwart anerkannt. Der Inhalt des Tuns ist dann bloß „Zeitvertreib", d. h. es entsteht die Sinnwidrigkeit, daß das alle Wertverwirklichung fundierende Gut, die Lebenszeit „vertrieben", bewußt vergeudet wird. Die Gegenwart kann nicht als leere Zeit zugleich gestaltet werden, sie wird auch als Mittel zukünftiger Gestaltung nur „an sich", nicht „für sich" wertvoll. Dies vielmehr ist erst möglich, wenn der Wert, dem die Arbeit dient, in der Gegenwart sich verwirklicht, d. h. wenn die Arbeit ihren Wert und Sinn in sich trägt, wenn sie mindestens auch immanent wertvoll ist. Der wertgestalteten Gegenwart entspricht die gegenwärtige Teilhabe am Werte eines Guts.

Vergangenes als solches kann nicht Gegenstand der Arbeit sein; es muß vergegenwärtigt werden, damit die ihm innewohnenden Werte sich wieder realisieren. Das geschieht in der Erinnerung; sie erneut das Vergangene, aber sie wiederholt es nicht. Schon daß das Vergangensein des Vergangenen gewußt wird, verhindert das. Als Motiv der Erinnerung gewinnt die Trauer positiven Wert, wie die Ungeduld ihn als Motiv der Fortschritts-Arbeit erhält und die Langeweile als Suchen nach echter Erfüllung. Dabei stehen diese drei Gefühle aber nicht gleich. Die Trauer bleibt in der Erinnerung erhalten, sie ist Wertantwort auf ein Gut als auf ein vergangenes, trägt daher ein wert-positives Moment schon in sich, und zwar, da das Erinnerte doch vergangen bleibt, als ein mit dem negativen untrennbar verbundenes. Das positive Gerichtetsein auf ein Gut eignet auch der Ungeduld — aber bei ihr soll es sich von dem negativen Moment trennen; und das geschieht, sobald von der bloßen Erwartung zur Arbeit übergegangen wird. Die Langeweile dagegen bildet mit der Kürze des Lebens und der Flüchtigkeit der Gegenwart einen fixen Widerspruch, der ihre Wertwidrigkeit anzeigt. Sie kann nicht wie Trauer und selbst Ungeduld als Moment in positiv wertvolle Zeitgestaltung eingehen, sondern nur die Forderung einer solchen anzeigen. Die Fähigkeit, sich zu langweilen, ist allerdings ein Zeichen dafür, daß das sie besitzende Wesen in seinem bloßen Leben und in

Digitized by Google

den Sorgen für sein Selbst nicht aufgeht: das Tier, der Stumpfsinnige ist ihrer unfähig.

So lange die Modi der Zeit je für sich genommen werden, ist eine Gestaltung der Zeit als eines Ganzen noch nicht erreicht. Daß Trauer und Ungeduld als Momente, daß Langeweile als Anreiz in die Erfüllung der Modi eingehen, beweist das. Die Unruhe der bewußten Zeit erweckt Sehnsucht nach Zeitvergessen, nach einem Leben, das nur noch die dumpfe Zeit enthält. Nur in einem solchen sind die Werte mit dem Leben eins, die idealen Sinngebilde nicht von der Wirklichkeit geschieden; da jede Gegenwart in sich erfüllt ist, wird ihr Zustand als dauernd und als ewig zugleich erlebt. Aber ist Dauer und Ewigkeit so wirklich erlebt? Wenn nur dumpfe Zeit da ist, dann fehlt Selbstbewußtsein, Reflexion und Personalität. Setzt aber entwickeltes personales Bewußtsein sich diese Dumpfheit zum Ziel, so entsteht ein Widerspruch: es wird gewollt, was nicht gewollt werden kann. Nur als Symbol der zu erreichenden gegliederten Einheit zeitbewußten Lebens ist die Sehnsucht nach dem bloßen Leben, ist die „sentimentalische" Liebe zum bloßen Leben wertvoll. Aber das Leben hat doch für den es Anschauenden Zeitgestalt, und in der Anschauung läßt sich diese Zeitgestalt festhalten. Ästhetische Anschauung vermag die Zeitgestalt selbst der Zeit zu entrücken, sie von der Vergänglichkeit dadurch zu befreien, daß sie sie zum reinen Sinngebilde erhebt. Auch Zeitgestalt ist reine Gestalt, d. h. als überzeitliche Einheit anschaubar, obgleich sie als zeitlich entsteht und vergeht. Künstlerische Gestaltung löst diesen Widerspruch dadurch, daß sie die Zeitgestalt durch Wiederholung festhält. Innerhalb des Kunstwerkes geben wiederholte ähnliche Zeitfolgen dem Ganzen Einheit; das reale zeitliche Kunstwerk ist Anweisung, durch Wiederholung diese Einheit sinngemäß zu erneuern. Was hier selbstverständlich erreicht ist, wird für das ethische Handeln Pflicht. In der Wiederholung immer gleicher Arbeit bewährt sich hier die Dauer des sittlichen Entschlusses, die im Zeitlichen der ewigen Geltung entspricht. Diesen Sinn hat es, wenn Kierkegaard die Wiederholung dem Ethischen zuordnet, wenn Goethe im Gebet des Parsen „schwerer Pflichten tägliche Bewahrung" fordert. Aber wenn Wiederholung die Einmaligkeit, Unwiderbringlichkeit jedes Augenblicks, die Unumkehrbarkeit des

Digitized by Google

Zeitablaufs unwesentlich machen soll, so wird damit etwas Unwahres behauptet. Wiederholung der Zeitgestalt innerhalb des Kunstwerkes ist um so mehr zugleich Abwandlung dieser Gestalt, je vollendeter das Kunstwerk ist; der gleiche Rhythmus, Strophenbau, Refrain erhält jedesmal neue Bedeutung und Betonung. Das Werk als Ganzes aber ist bei Wiederholung für den Anschauenden ebenso wenig dasselbe wie das zweite Erlebnis einer äußerlich gleichen realen Situation. Daher die Scheu vieler ästhetisch gerichteter und ästhetisch begabter Menschen vor Wiederholungen: sie haben im ersten Erleben den Sinn völlig aufgenommen und hassen Abschwächung und Enttäuschung. Auch das hat Kierkegaard in der Untreue des ästhetischen Verführers dargestellt. Sittlich aber ist Wiederholung nur, wenn sie nicht mechanisierte Gewohnheit ist, wenn die gleiche Pflicht jedesmal als neue erfüllt wird.

In alle dem ist Zeitgestalt nur als einzelne, herausgelöste verwirklicht; aber die zu gestaltende Zeit ist wesentlich Lebenszeit und als solche ein Ganzes. Gestaltete Lebenszeit als Ganzes ist Entwicklung, d. h. Entfaltung aller Lebensumstände der Anlage gemäß zu vollendeter Einheit. Es heißt die Entwicklung äußerlich ansehen, wenn man sie unter den Begriff des Fortschritts stellt, als wäre sie auf ein Ziel gerichtet, das außer ihr liegt, als wäre eines ihrer Stadien, etwa gar das Endstadium ihr Sinn. Für die organische Entwicklung gälte dann entweder, daß der Tod ihr Sinn ist, oder daß sie von einer Höhe des Lebens an wertwidrig wird. Setzt man aber den Sinn der Entwicklung mit dem Ganzen gleich, dann wird der zeitliche Verlauf des organischen Einzellebens als Einheit aus dem Ganzen der Zeit herausgehoben; der gesamte Lebensverlauf des Tieres oder Menschen wird zur zeitenthobenen Gestalt, ob auch dieser Gestalt innere Zeitform eignet. — Entwicklung als Sinn der Arbeit stellt neue Probleme: hat der Mensch als Person eine normale Entwicklung zu erstreben oder eine ganz individuelle Lebenslinie zu gestalten? Gibt es Entwicklungsganze auch oberhalb des Individuums? Diese Probleme können von der Zeit allein aus nicht einmal genauer formuliert werden, da sie die Besonderheit bestimmter Werte in sich enthalten, nicht gleichmäßig zur zeitlichen Verwirklichung jedes Wertes gehören, während Entwicklung nur Leben, d. h. die Vorstufe der Wertwirk-

Digitized by Google

lichkeit einschließt, auf die alle Wertverwirklichung gleichviel welcher Werte fundiert ist. Allgemein läßt sich nur sagen, daß der Zeit-Charakter aller Arbeit ihre Unabschließbarkeit zur Folge hat, daß alles Abgeschlossene sich als außerzeitlich darstellt, sofern es festgehalten wird, daß es aber durch dies „Festgehaltenwerden" von neuem sich in die Dialektik der Zeit verstrickt. Wenn das ganze Leben einer Generation als bestimmtes Stadium in der Entwicklung eines Volkes oder eines übervölkischen Ganzen betrachtet wird, so wird ein in seinen Stadien eigenwertiges, gestaltetes Ganzes zu einem Teil, der erst durch seine Stellung in einem höheren Ganzen Wert gewinnt. Das unwiederbringliche Leben wird herabgesetzt zum Bestandteil, eine im günstigsten Falle ästhetische Betrachtung wird an Stelle des Eigenlebens gesetzt, man stellt sich dem Leben wie einem Äußeren gegenüber. Aber die Entwicklung des höheren Ganzen ist doch auch wieder für sich, im lebendigen Geschehen da — die Gegensätzlichkeit wiederholt sich auf höherer Stufe.

Zweiter Abschnitt.

Raum.

120. Raum und Zeit.

Alle aktive Arbeit, die über die Person hinausgreift, steht unter den Bedingungen und Bestimmungen des Raumes wie unter denen der Zeit. Aber es gibt rein kontemplative Arbeit, das Erkennen eines logischen Zusammenhanges z. B. oder das Verstehen eines Gedichts, es gibt sogar aktive innerpersönliche Arbeit, die Disziplinierung der Gedanken etwa, die von Räumlichem ganz frei ist, während sie zeitgebunden bleibt. Zeitlos gilt nur das ideale Gut und der ideale Wert, ihre Aneignung bereits ist ein zeitlicher Vorgang. Um Gleichheit und Verschiedenheit von Raum und Zeit in ihrem Verhältnis zu uns als Arbeitenden deutlich zu machen, werde zuerst von den soweit als möglich objektivierten und rationalisierten Stufen beider ausgegangen; erst dann sollen die unvollkommen objektivierten, die lebensverbundenen Formen herangezogen werden.

Digitized by Google

Der Raum ist vom Subjekt vollständig loslösbar, die Zeit nicht. Daher sieht Spinoza als objektivierender Denker im Raum ein göttliches Attribut, in der Zeit nur einen Mangel der endlichen Modi, während der Lebensphilosoph Bergson die erlebte, noch gar nicht „verräumlichte" Zeit, die „durée", zur lebendigen Wirklichkeit rechnet, ihr den Raum als tote Form des Toten gegenüberstellt. Bei der Rationalisierung der Zeit bleibt die Unumkehrbarkeit, Einmaligkeit des Zeitablaufs als Rest übrig; dagegen sind die rational nicht ableitbaren Eigenschaften des Raumes doch völlig rationalisierbar. Am leichtesten ist das an der Dreizahl der räumlichen Dimensionen zu zeigen: bestimmte Zahl ist ja allgemein das Mittel, ein Gegebenes dem beherrschenden Denken zu unterwerfen. Die Konstante „drei" für die Anzahl der Dimensionen zeigt daher ein irrationales aber völlig rationalisiertes Moment des Raumes an. Diese Konstante ist mit uns enger verbunden als irgend eine physikalische; wir können sie nur im Denken, nicht im anschaulichen Vorstellen abändern. Der Unterschied von Vergangenheit und Zukunft, die Verschiedenheit der räumlichen und der zeitlichen Erstreckung kann wohl noch in der Sprache eines Relations-Kalküls ausgedrückt werden; aber die Verschiedenheit der Relationen bleibt qualitativ und weist zuletzt auf ein Erlebnismoment zurück, das nicht auflösbar ist. Kant, der bei Raum und Zeit gleichmäßig nur die höchst objektivierten Formen im Auge hat, hebt Gleichheit und Unterschied zugleich hervor: beide sind reine Anschauungsform, aber die Zeit als die Form auch der „inneren" Anschauung ist der Anwendung der reinen Denkformen enger verbunden als der Raum — sie gehört zum endlichen rein erkennenden Subjekt als solchem, der einzigen Form des Subjekts, die in der Kritik der reinen Vernunft vorkommen darf.

Zieht man die lebensnäheren Objektivationsstufen heran, so wird Ähnlichkeit und Unterschied noch deutlicher. Der Erlebnisraum ist vom geometrischen zu unterscheiden, wie die Erlebniszeit von der meßbaren. Der rationalisierte Raum ist homogen, d. h. er hat weder ausgezeichnete Größen noch ausgezeichnete Richtungen, der erlebte hat beides: es gibt in ihm Großes und Kleines nach den Maßen unseres Leibes und der Reichweite unserer Bewegungen, es gibt die Vertikale, an der wir alle anderen

Digitized by Google

Richtungen bestimmen, und die Horizontalebene als die normale Ebene schlechthin, es gibt Nähe und Ferne. Aber zum Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft fehlt die räumliche Analogie, und ebenso fehlt der dialektische Ansatz, den die ausgedehnte Gegenwart des aktualen Erlebens einschließt. Unsere Aktualität steht dem Raum freier gegenüber als der Zeit, weil der Raum nur zu unserem Leibe, d. h. zu einem objektivierbaren Teile unseres Selbst, nicht zu unseren Akten als solchen gehört. Erst die Akte, die eine Leib-Bewegung als Bestandteil enthalten, sind räumlich; und diese Bestandteile der Akte sind im Denken, wenn auch nicht in der Wirklichkeit von den rein seelischen abtrennbar, während die seelischen mit den geistigen verbunden bleiben, sobald diese als real auch nur gedacht werden. Dazu kommt, daß unser Leib zwar räumlich, von seiner Raum-Ausdehnung untrennbar, aber im Raume beweglich ist: die Objektivierung des Raumes vollzieht sich großenteils im aktiven Leben mittels der Bewegung. Nähe und Ferne, rechts und links, vorn und hinten sind veränderlich, werden auf unseren Leib, unsere Bewegung bezogen, aus dem objektiven Raum ausgeschaltet. Die Ferne können wir zur Nähe machen, Vergangenheit und Zukunft können wir als solche nur intendieren, sie bleiben auch als intendierte fern, ihre Vergegenwärtigung ist ihnen inadäquat. Allerdings ist die Beweglichkeit unseres Leibes begrenzt, an die Erd-Oberfläche gebunden. Damit hängt zusammen, daß die Vertikale ihre ausgezeichnete Stellung auch im objektivierten Erlebnisraum behält. Aristoteles, obwohl sein Raumbegriff sonst rationalisiert ist, läßt diese Erdgebundenheit bestehen. Aber diese Grenze unserer Bewegung begrenzt unser Denken und auch unser Vorstellen nicht. Es macht grundsätzlich keine Schwierigkeit, auch die Vertikale auf die Erde, damit auf die Raum-Erfüllung, nicht auf den Raum zu beziehen, sie als Richtung der Erd-Anziehung also als nur physikalisch, nicht geometrisch ausgezeichnet zu erkennen, d. h. die Zuordnung des Erlebnisraumes zu Stücken des völlig objektivierten zu vollziehen. Nicht innere Schwierigkeiten sondern die Vorherrschaft sinnhaften Denkens, die Absicht, das Welt-All teleologisch als Ganzes zu verstehen, führt Aristoteles dazu, die Vertikale als ausgezeichnete Richtung festzuhalten. Dagegen bleibt der Unterschied des Gegenwärtigen, Vergangenen,

Digitized by Google

Künftigen mit jedem unserer Akte verbunden; die Zeit ist vom Akt, der Akt von der Zeit untrennbar.

121. Raumgestaltung.

Dem Akte der Entscheidung, rein als geistigem Akt steht der Raum nur gegenüber, dem Akte der Gestaltung, der stets an Leibliches geknüpft ist, gehört Räumlichkeit mindestens indirekt zu. Dieser Satz beherrscht die Lehre von der Raumgestaltung. Wegen der in sich undialektischen Art des Raumes und des Raumerkennens liegen die Verhältnisse einfacher als bei der Zeit; Muß-Bedingungen und Soll-Bestimmungen können zusammen behandelt werden. Die Untersuchung soll so geführt werden, daß zuerst die Räumlichkeit überhaupt, dann der bestimmte Lebensraum, (der zugleich immer qualitative Unterschiede enthält) zu betrachten ist.

Unser Handeln ist begrenzt durch die Eigenart des Raumes. Vieles allerdings, was man dem Raume zuschreibt, gehört der Raumerfüllung an; daß sich die Sachen hart im Raume stoßen, ist Eigenschaft der Körper, deren wir nicht mehrere in denselben Raum bringen können, während wir durch denselben Raum die verschiedensten elektrischen Wellen zu senden vermögen. Dagegen ist die Dreidimensionalität des Raumes Schranke alles Handelns: wir vermögen nicht, die linke mit der rechten Hand zur Deckung zu bringen. Ebenso steht es mit dem Vorzug der Geraden, des rechten Winkels und des Kreises für jede räumliche Gestaltung. An regelmäßige Figuren und Körper ist nutzbare wie ästhetische Form gebunden; sie sind Muß-Bedingungen unserer Technik und Soll-Bestimmungen unserer Kunst, so frei auch die Kunst im Interesse lebendigen Ausdrucks mit ihnen schalten mag. Alle diese Bedingungen haben etwas Selbstverständliches, Unproblematisches. Sie bedrücken uns nicht, sie bieten unserer Gestaltung gerade die begrenzte Freiheit, die sie braucht; daher erscheint es fast überflüssig, sie auszusprechen, obwohl es durchaus notwendig ist, sich ihrer bewußt zu werden, und obwohl das freie räumliche Gestalten gerade durch sie Prototyp alles frei-gebundenen Gestaltens überhaupt ist.

Unsere Bauten sind nach geometrischen Bestimmungen angelegt; aber außerdem bleibt ihre Planung wie ihre Ausführung an

Digitized by Google

die Vertikale gebunden. Ja eine Abweichung von der Lotrechten wird ganz anders erlebt, als eine Krümmung der wesentlich geraden Linie oder als eine nicht rechtwinklige Einteilung in der Horizontalebene: sie nimmt uns die Sicherheit der Bewegung und der Ruhe, sie „ver-rückt" unsere Orientierung, macht uns wirr, schwindlig. Die Sonderstellung der Vertikalen gehört nicht mehr zum rein objektiven Raume sondern bereits zum Lebensraum, sie gibt Kunde von unserer Erdgebundenheit. Damit tritt die räumliche Beschränktheit unseres Lebens und Handelns in Gegensatz zur Unbegrenztheit räumlichen Denkens. Dieser Gegensatz wird verschärft dadurch, daß der herrschende unter unseren Raum-Sinnen, das Gesicht weit über den jeweils unserer Wirksamkeit unterworfenen, ja über den menschlicher Wirksamkeit zugänglichen Raum überhaupt hinausreicht und daß sein Bereich durch künstliche Mittel fast beliebig erweitert werden kann. Der astronomische Raum ist zugleich unserem Erkennen erschlossen und unserem Wirken verschlossen: dieser Gegensatz tritt um so schroffer hervor, als wir auf der Erdoberfläche und in dem sie umgebenden Luftraum die Schranken unserer Beweglichkeit nahezu niedergerissen haben. Für unser Natur-Erkennen ist Tellurisches und Kosmisches eins, der antike Gegensatz zwischen Erd- und Himmelsvorgängen ist seit Kopernikus, Bruno und Galilei geschwunden; aber die Sphäre des sinnhaft Deutbaren, des Lebensverbundenen wurde gerade durch die Revolutionen der Astronomie, die allen Einfluß der Gestirne auf das besondere Menschenschicksal, alle Astrologie ausschließt, ganz auf die Erde beschränkt. Da es zugleich auf der Erde Unzugängliches kaum mehr gibt, ist der Gegensatz vollständig geworden, und zwar als schroffer, durch keine Synthesis zu überwindender. Sollte selbst die „Weltraum-Rakete" Wirklichkeit werden, so wäre doch jenseits der irdischen Sphäre der Leib des Reisenden weit enger noch als auf der Erde eingeschlossen, da er den künstlichen Innenraum nicht verlassen könnte.

Der Gegensatz des Tellurischen und Kosmischen für unser Handeln läßt zugleich den Bestimmungen der „Nähe" und „Ferne", die auf der Erde relativiert sind, eine absolute Bedeutung. „Nah" und „Fern" sind ambivalent, d. h. wie „alt" und „neu" nur scheinbar Werte, in Wahrheit wert-indifferente

Digitized by Google

Eigenschaften, die sekundär Wert-Charakter gewinnen (vgl. § 19). Auf die Analogie der Nähe und Ferne zu den Zeitstufen und auf den Unterschied zwischen beiden Fällen, daß wir willkürlich die Ferne zur Nähe, aber nie die Vergangenheit zur Gegenwart machen können, wurde schon hingewiesen. Nahe ist, was wir leiblich beherrschen; sein Umfang bemißt sich nach der Größe und Beweglichkeit unseres Leibes, ist daher noch weniger als der der Gegenwart fest begrenzt. Fern ist, was allgemein nur unseren Gedanken, teilweise — wie die Gebirge am Horizont oder die Gestirne — unserem Gesichtssinn, aber nicht unserem Tasten oder Bewegen zugänglich ist; es ist anschaulich repräsentiert durch das Verschwimmen der Gegenstände am Horizont, durch die von allem Irdischen verschiedenen Lichtgestalten des Himmels. Die Ambivalenz der Nähe wird erlebt in den Gefühlen der Vertrautheit und der drückenden Enge, die Ambivalenz der Ferne in den Gefühlen des Unheimlichen und des Lokkenden. Das Nahe ist vertraut, weil erfüllt mit allen Gütern und Wertbeziehungen, die zu uns gehören. Diese Vertrautheit kann die Gegenwart nie gewinnen, weil sie nicht dauert; der nahe Raum umfaßt das dauernd von uns und der Gemeinschaft, zu der wir gehören, Gestaltete, ebenso wie die uns vertrauten Bedingungen unseres Lebens. Ganz abgesehen von dem objektiven Wertgehalt des Nahen entsteht so ein Sonderwert der Zugehörigkeit[1]. Aber damit ist zugleich eine Beschränkung unserer Freiheit verbunden; und je mehr wir Person geworden sind, um so mehr fühlen wir das Nahe zugleich als hemmend, ein Gefühl, das sich auch auf das Allernächste, den eigenen Leib, erstrecken kann — wir wünschen uns „aus unserer Haut" heraus. Darum lockt uns die Ferne als das zu Bewältigende, an dem wir unserer Freiheit froh werden; aber sie ist uns zugleich fremd, und so kommt in ihr die Leere des bloßen Raumes, die Beziehungslosigkeit zu uns, insbesondere auch zu allen vitalen und leiblichen Schichten unseres Selbst zur Wirkung. Der mitgebrachte Leib-Raum paßt nicht in diesen Fremdraum hinein. Wir müssen uns daher in aller Ferne immer wieder eine Nähe schaffen. Sogar wenn wir das Sich-Entfernen, das Meiden der

[1] Zeitliche Änderung wirkt am stärksten wertmindernd, wenn sie eine uns vertraute Raumgestaltung zerstört. Walther von der Vogelweide hat das in dem berühmten Gedicht: „O weh, wie sind verschwunden" ergreifend gestaltet.

Digitized by Google

Nähe zum Inhalt des Strebens machen, wie in modernen Dampfern und Luftschiffen, bauen wir Räume, die uns Vertraulichkeit und Nähe geben. Wo die „Überwindung des Raumes", die Vergleichgültigung der Entfernung Ziel ist, da zeigt sich sofort die Dialektik der Person, die die leiblichen Schranken im Tun, nicht nur im Denken, überwinden will, und doch leibgebunden bleibt; denn mit der Herrschaft über den Raum hat es ein sehr bestimmtes Ende infolge der Gebundenheit der Person an den Leib.

Der Trieb, von unserer Leibgebundenheit loszukommen, der sich als Trieb zur Personalität deuten läßt, lebt schon im Kinde: es liebt den Taumel der Drehung, das Kreisen des Karussels, weil in der Ekstase des Schwindels mit der festen Vertikalen auch die Gebundenheit schwindet. Aber dieses Schwinden ist Schwindel; in der Ekstase hört mit der Orientierung auch das Selbst, mit dem Selbst auch die Person auf zu existieren. Nur scheinbar sind wir von den Grenzen des Lebensraums befreit, in Wahrheit vielmehr ihm hilflos preisgegeben. So tritt der an sich undialektische Raum in die Dialektik der Person ein: nicht die Dämpfung des Selbst-Bewußtseins durch den Rausch des Drehungschwindels sondern seine Versenkung in sich, seine Besinnung auf sich überwindet den Raum, indem der Versunkene ihn als reale Schranke des Handelns anerkennt, sich aber von seinem Drucke dadurch befreit, daß er in der Nähe und Enge des vertrautesten Raumes den Raum nicht mehr empfindet (D ü r e r s Hieronymus im Gehäus). Nur durch Aufnehmen der Bedingtheit in die Freiheit ist Befreiung teilweise möglich. Nur teilweise; denn das räumliche Denken und Vorstellen bedarf des Leibes, und wenn wir das Räumliche völlig in Richtung auf das rein Innere oder auf das geistig Überzeitliche überschreiten, so bleibt das Äußere ungestaltet.

Um uns ein Räumliches wirklich zu gewinnen, müssen wir es gestalten; jede Gestaltung aber ist an die Eigenart unseres Erlebens und unseres Erlebnisraumes gebunden. Wir machen uns die irdische Weite zu eigen, indem wir Wege bauen, Grenzen ziehen — selbst die außerirdische Welt bringen wir uns dadurch nahe, daß wir die Sterne benennen und zu Sternbildern zusammenfassen. Aber hier zeigt sich die Gestaltung als unangemessen, als Künstelei; und wenn wir sie aufgeben, verlieren wir jedes

Digitized by Google

Verhältnis zur Sternenwelt. Der Raum, der uns als beherrschbare Form gegenübersteht, scheint eine volle Synthese von Abhängigkeit und Freiheit zu sichern. Aber gerade die räumliche Synthesis erweist sich als begrenzend, wenn sie gelingt; sie muß mißlingen, wenn sie uns über die Unendlichkeit des Raumes Herrschaft geben will. Die Unvollkommenheit aller Synthesis, ihr Charakter als Arbeit, als Syntithenai, ist hier zu betonen, nicht die Möglichkeit partieller Synthesis, weil diese uns in Parks und Landschaften, Bauwerken und Stadtbildern ohnehin vor Augen steht.

Dritter Abschnitt.

Gesetz und Energie.

122. Gesetz und Freiheit.

Handeln ist Wirken, d. h. Eingreifen in den allgemeinen Wirkungszusammenhang; der Handelnde will durch seinen Eingriff einen bestimmten Erfolg erzielen, d. h. er setzt voraus, daß dieser Erfolg eintreten wird, oder er nimmt die Gesetzlichkeit des Geschehens an. Gesetze, die an eine bestimmte Änderung eine andere Änderung geknüpft denken, sind Kausalgesetze. Diese kommen hier unmittelbar in Betracht, mittelbar auch die Strukturgesetze, die verschiedene Eigenschaften als regelmäßig miteinander verbunden aufzeigen (z. B.: die Stellung eines „Elements" im „periodischen System" mit seiner „Valenz" usf.). Ganz allgemein handelt es sich um die Gesetzlichkeit alles Geschehens, der subjektiv die Überzeugung entspricht, daß je genauer wir ein Geschehensgebiet kennen, um so genauer die Abfolge der Ereignisse in ihm sich vorausbestimmen läßt. Welcher Art diese Gesetze sind, bleibt für diesen allgemeinsten Zusammenhang gleichgültig. Auch wer durch Zauber auf das Geschehen wirken will, ist von bestimmten, in diesem weitesten Sinn „gesetzlichen" Zusammenhängen überzeugt, z. B. davon, daß er einen Menschen schädigt, wenn er dessen Bild vernichtet. Die Kenntnis der gesetzlichen Zusammenhänge erweitert den Bereich des Wirkens, wie die moderne Technik überall zeigt, und sichert zugleich dem Handeln den gewünschten Erfolg. Da das nur soweit eintritt,

Digitized by Google

wie die das reale Geschehen beherrschenden Gesetze erkannt sind, so ist die Beobachtung des Erfolgs der Handlungen ein wichtiges Mittel zur Erkenntnis der Wirklichkeit. Gerade dieser Zusammenhang von Wirkungsmöglichkeit und Gesetzes-Erkenntnis zeigt deutlich, daß Bedingtheit und Freiheit des Wirkens zusammengehören (§ 114). Da unser Handeln vielfach auf andere Personen und auf unser eigenes künftiges Verhalten gerichtet ist, da es bestimmte Entschlüsse anderer herbeiführen, auch uns selbst zu bestimmten Entschlüssen (z. B. zur Überwindung von „Versuchungen") geeignet machen will, so bezieht es auch die Handlungen von Personen in die allgemeine Gesetzlichkeit ein: wir rechnen damit, daß Personen bestimmter Art unter gegebenen Umständen einen bestimmten Entschluß fassen werden. Da wir uns selbst und andere Personen zugleich als frei auffassen, geraten wir so in die Dialektik der freien Handlung, die hier nicht von neuem entwickelt zu werden braucht. Praktisch zeigt sich diese Dialektik darin, daß freies Handeln zwar auf den Erfolg des Eingreifens zählt, dabei aber einen bestimmten Unsicherheitsfaktor einrechnet. Ist der Erfolg vollkommen gewiß, so fehlt die dem Handeln eigentümliche Verantwortung. Ist in solchen Fällen der Entschluß gefaßt (z. B. eine bestimmte Bewegung auszuführen, eine Mauer zu bauen), so erfolgt alles Weitere mit selbstverständlicher Sicherheit und Bestimmtheit. Die alltägliche Arbeit im erlernten Beruf ist nicht mehr echtes Handeln, sie stellt sich „mechanisch" ein, wie es „des Dienstes ewig gleichgestellte Uhr" fordert. Echtes Handeln verlangt vom Menschen immer neue Entscheidungen: der Erfolg jedes Eingriffs ist anders als vorausgesehen war, dadurch entsteht eine neue Lage, die zwischen verschiedenen Gütern und Übeln zu entscheiden fordert. Ob der Spielraum der Unsicherheit in der Sache selbst oder in unserer Unwissenheit begründet ist, bleibt dabei unwesentlich: wo wir etwa von dem Wetter der „gemäßigten Zone" abhängig sind, unterstehen wir praktisch oft ähnlichen Bedingungen wie bei einem Glücksspiel. Nicht nur der Politiker, Feldherr oder Geschäftsmann steht so immer vor neuen Entscheidungen, auch der Maler, der seine Farben mischt und im Bilde nebeneinander setzt, überlegt zwar die Wirkung jedes Pigments und Pinselstrichs, ist aber doch immer wieder überrascht, tritt zurück, versucht aufs neue.

Digitized by Google

Sofern das Handeln als Bewährung der Freiheit Eigenwert hat, kommt der Erweiterung wie der Verengung des Unsicherheits-Spielraums oder, was auf dasselbe hinausläuft, der Kenntnis wie der Unkenntnis des Erfolgs und seiner Gesetze Ambivalenz zu. Kenntnis der Gesetze gibt Sicherheit und erweitert die Möglichkeit des Eingreifens, damit des bewußten Handelns, aber sie verengt zugleich den Bereich verantwortlicher Freiheit. Ungewißheit des Erfolgs, Gefahr, Risiko gehört zum Sich-Einsetzen der Person, Wissen dagegen um die Tragweite jedes Eingriffs zum Selbstbewußtsein dessen, der seiner selbst und seiner Sache Meister ist. Vielleicht am deutlichsten zeigt sich dieser Zusammenhang beim Glückspiel, dessen Reiz augenscheinlich in der Ungewißheit des Erfolges, in der Unabhängigkeit jedes neuen Einsatzes von allen vorangehenden liegt, und das die Spieler doch durch ein „System" zu beherrschen, voraus zu berechnen suchen. Wäre das unfehlbare System gefunden, so hörte das Spiel auf „Glück-Spiel" zu sein — der „glückliche" Entdecker hätte das Unglück, den Reiz seines Lebens verloren zu haben. Die Spiele, in denen Zufall und Berechnung zusammenwirken (die meisten Kartenspiele z. B.), ziehen ihren Reiz gerade aus diesem Zusammen und damit aus demselben, worin der eigentümliche Charakter der verantwortlichen Handlung liegt, sie sind spielende Übung verantwortlichen Handelns.

123. Energie und Ökonomie.

Die Gesetzlichkeit des Geschehens ist Muß-Bedingung des Handelns, nicht Soll-Bestimmung. Da die Naturgesetze notwendig und unverbrüchlich, jedenfalls unabhängig von unserem Willen gelten, kann gegen sie gar nicht verstoßen werden. Ein Handeln, das sie nicht berücksichtigt, ist zur Erfolglosigkeit verurteilt; daher kann Kenntnis der Naturgesetze Soll-Bestimmung sein, nie aber Naturgesetzlichkeit als solche. Aus den allgemeinen materialen Bedingungen des Naturgeschehens dagegen, aus den Energie-Umwandlungen, die wir bei aller Arbeit verwenden, hat man versucht Soll-Bestimmungen abzuleiten; W. Ostwald spricht geradezu von einem energetischen Imperativ. Dieser ist ökonomischer Natur, er fordert, daß nutzbare Energie nicht vergeudet werde. Es ist nun deutlich, daß Energie nicht

Digitized by Google

vergeudet werden kann, da sie Erhaltungsgröße ist. Das wußte natürlich auch Ostwald; er meint die nutzbare Energie, die inbezug auf den Intensitäts- oder Spannungsfaktor nicht ausgeglichen ist, z. B. eine Verteilung der Wärme-Energie, bei der Temperaturunterschiede bestehen. Nach dem zweiten Hauptsatz der Energetik vermindern sich Spannungs-Unterschiede fortdauernd. Da alles Geschehen an das Bestehen von Spannungen geknüpft ist, ist es nicht absolut widersinnig, die schonende Behandlung der Spannungs-Unterschiede zu fordern. Vorausgesetzt ist dabei, daß der zweite Hauptsatz allgemein, nicht etwa nur für bestimmte Welt-Zustände gilt. Diese Voraussetzung zu diskutieren, muß dem Physiker überlassen bleiben; aber auch wenn man sie annimmt, ist der Einfluß, den menschliches Verhalten auf die Schnelligkeit des Spannungs-Ausgleichs ausübt, so gering, daß von kosmischer, ja auch nur von tellurischer Verantwortung des Menschen nicht wohl geredet werden kann. Auch Ostwald tut das nicht; er macht vielmehr die Annahme, „daß diejenige Energie ihren Beruf verfehlt hat, welche nicht unmittelbar für positive Lebenszwecke benutzt wird[1]". In dieser „Annahme" ist in Wahrheit die Grenzbestimmung der für uns positiv faßbaren Sinnbeziehungen ausgesprochen: über den Bereich des Lebendigen hinaus vermögen wir nicht Sinn zu verstehen. Damit wird für die „Energie" dasselbe Problem gestellt, das sich für Zeit und Raum bereits aufgedrängt hatte: wie sich die rein quantifizierende „physikalische" Bestimmung dieses Begriffs zu den Grundlagen verhält, die für ihn im Erleben aufweisbar sind.

Energie wird als gleichbleibende Größe definiert; diese Größe ist gewonnen von der Arbeit her — Energie heißt alles, was disponibler Arbeit äquivalent ist. Arbeit aber als physikalischer Begriff muß unabhängig von der Bedeutung des Geleisteten wie von dem Erlebnis der Anstrengung bestimmt werden: sie ist das Produkt aus einer Kraft und dem Wege, den ihr Angriffspunkt zurücklegt. Auch die Kraft wird in der Physik objektiv definiert — aber der Physiker gibt zu, daß dieser Begriff dem Erlebnis der Überwindung eines Widerstands durch unsere Muskeln zugeordnet und daß er von diesem Erlebnis her gewonnen

[1] Wilhelm Ostwald: Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft. (Philos.-soziol. Bücherei 16) Leipzig 1909, S. 60. Der zitierte Satz ist bei O. gesperrt.

Digitized by Google

ist. Ohne diese letzte Anknüpfung hinge das ganze System der physikalischen Begriffe gleichsam in der Luft, es fehlte ihm der Halt an der Wirklichkeit. Das aktuale Krafterlebnis ist für den Erlebenden nicht die Kraft selbst — diese kann er in sich wissen, ja als ruhigen Besitz erleben, ohne sie auszuüben. Auch fremde Kräfte erfasse ich als Kräfte in Analogie zu meinem Krafterlebnis. Der Unterschied zwischen physischer und magischer Wirkung liegt für das naive Bewußtsein in dem Erlebnis von Kraft und Widerstand bei physischer, im Fehlen dieses Erlebnisses bei magischer Wirkung. Daher hat für den Unkundigen die Auslösung großer Fremdkräfte durch eine kleine, fast anstrengungslose Eigenbewegung z. B. durch Herstellung eines elektrischen Kontaktes etwas Zauberhaftes, das sich für den auflöst, der den Zusammenhang kennt. Die menschliche Kraft nun ist begrenzt, ihre zweckmäßige Ausnutzung ist Bedingung erfolgreichen Wirkens, daher kausativ wertvoll. Diese menschliche Kraft wird entlastet und die Wirkungsmöglichkeit des Menschen ungemein erweitert, wenn er lernt, fremde wirkungsfähige Energie in seinen Dienst zu stellen. Aber auch das verlangt menschliche Arbeit im ursprünglichen, nicht physikalischen Sinne des Wortes, d. h. wertgerichtete Tätigkeit, die Arbeitszeit oder bestimmte Teile der menschlichen Lebenszeit fordert. Ebenso beanspruchen alle bisher von Menschen benutzten Naturkräfte bestimmte Teile des Erdbodens, also des begrenzten, menschlichen Lebensraumes. An Stelle der physikalischen Begriffe von Arbeit, Zeit, Raum treten so, wenn es sich um Ökonomie der Arbeit handelt, immer andere, die lebensnäheren Objektivationsstufen zugehören — die physikalischen Größen kommen nur in Betracht, sofern sie jenen zugeordnet sind. Die Energien der Welt, auch die spannungshaltigen haben sich für unser Wissen durch die Entdeckung der in den chemischen „Atomen" enthaltenen Energiemengen ebenso erweitert wie die räumliche und zeitliche Ausdehnung der Welt. Unser Wirkungsspielraum ist dem gegenüber winzig; unsere Ökonomie bedeutet immer nur sparsame Verwaltung der unserem Leben zugehörigen Kräfte, Zeiten, Räume. Nur innerhalb dieses Bereichs ist es ökonomisch geboten, das „Güteverhältnis", d. h. das Verhältnis der Nutz-Energie zu der verfügbaren Roh-Energie zu verbessern[1].

[1] Vgl. Ostwald a. a. O. 24.

Digitized by Google

Wenn Energien verfügbar werden, erweitert sich der Spielraum menschlichen Handelns; daher ist die Umwandelbarkeit der Energiearten ineinander und die Allgemeinheit des Energiebegriffs, die ihr entspricht, praktisch wichtig. Die Energie wird so zum Hauptvertreter jener allgemeinen Nutzgüter, die in den Dienst ganz verschiedener Werte und Güter treten können, deren Wert daher von der Anerkennung bestimmter Eigenwerte weitgehend unabhängig ist. Solche Güter gewinnen eine Art sekundären Eigenwert, der nicht echter Eigenwert ist. Dem entspricht eine Wertantwort: die Herrschaft über das allgemeine Nutzgut Energie wird nicht nur wegen ihres Nutzens wertgehalten. Die Erweiterung des Wirkungsradius, die Ausnutzung der Zeit durch schnelle Bewegung, die „Eroberung" der Luft, die Erschließung aller Teile der Erde (auch der in keiner Art „nutzbaren", der polaren) wird bewundert und hochgeschätzt — mit einer Begeisterung, die gewiß nicht nur der heldenhaften Überwindung von Gefahren und der Größe der Verstandesleistung gilt, sondern vor allem der Krafterhöhung, die wir darin als eine allgemein menschliche erleben. Es ist bemerkenswert, wie sich gerade naive Menschen, Kinder und Männer des Volkes, durchaus positiv zu diesen Änderungen stellen, nachdem einmal der erste Schock des Neuen überwunden ist, vorausgesetzt natürlich, daß nicht starke selbstische Gegeninteressen bestehen. Die Erweiterung der Wirkungsfähigkeit bleibt freilich abstrakt, weil dem unmittelbaren Leben ebenso wie den bestimmten geistigen Werten fremd. Die großen Konflikte der Kultur, die daraus entstehen, dürfen uns an dieser Stelle noch nicht beschäftigen, dagegen ist auf den Zusammenhang zwischen jener allgemeinen Nutzbarkeit und Wirkungsfähigkeit und den Problemen einer allgemeinen Ökonomie hinzuweisen. Diese nämlich ist nicht nur technische Ökonomie, d. h. Ausnutzung der Mittel zu höchstem Wirkungsgrad, sondern ebenso „wirtschaftliche", d. h. Verteilung der begrenzten Mittel auf die verschiedenen Zwecke. Spricht man das aus, so erkennt man sofort die Abhängigkeit aller „ökonomischen Imperative" von dem Rangverhältnis der Werte und Güter.

Digitized by Google

Drittes Kapitel.

Organische Bedingtheit.

124. Problemstellung.

Arbeit ist gerichtet auf Räumliches und Zeitliches, greift ein in das gesetzliche Geschehen und wirkt durch Kraft — alle diese Beziehungen, alle Bedingungen, die aus ihnen sich ergeben, sind dem Arbeitenden äußerlich, gehören zu den Objekten der Arbeit, sind selbst objektivierbar. Aber der Arbeitende ist ein zeitliches Wesen, seinem Selbst gehört ein Leib zu, der räumlich ist und der Naturordnung unterworfen; diese Immanenz der objektivierbaren Bestimmungen führt zu dialektischen Problemen, die am unausweichlichsten sich bei der Zeit aufdrängten, weil diese bei keiner Art, keinem Moment oder Aspekt des Arbeitens ausgeschaltet werden kann. Die Analyse der dialektischen Ansätze in den allgemeinen Naturbedingungen hat überall auf ihre Lebensverbundenheit als ihren Grund geführt — dieser Grund, die organische Bedingtheit der Arbeit ist nun zu untersuchen. Es handelt sich bei dieser Betrachtung nicht mehr nur um Muß-Bedingungen und Soll-Bestimmungen (obwohl auch um solche), sondern vor allem um die Immanenz des Lebens in der Arbeit selbst. Alle Wertverwirklichung ist immer auch Leben. Das Lebewesen wurde (§ 38) als Vorform des Wertzentrums bestimmt; diese Vorform ist in jedem Wertzentrum mitgesetzt, sie tritt als solche hervor, wenn das Zentrum als wertverwirklichendes, arbeitendes betrachtet wird. Leben selbst hat sich als dialektischer Begriff erwiesen — alles Leben ist todhaltig, alles Lebendige lebt in sich und doch über sich hinaus. Arbeit ist stets über das jetzige Leben hinaus gerichtet, gehört dadurch selbst der Dialektik des Lebens an und strebt zugleich ihrer Richtung nach über das Leben hinaus. Aus der Dialektik des Lebens ergibt sich so eine Dialektik zwischen Leben und Arbeit. Der Ansatz dieser Dialektik ist zunächst allgemein zu entwickeln, so das Problem aufzuzeigen, dessen dialektische Behandlung dann zu seinen Besonderungen führen wird.

Die Dialektik zwischen Arbeit und Leben entspringt dem Gegensatz einer Thesis und einer Antithesis: Arbeit als Wertverwirklichung ist Leben und ist doch zugleich dem Leben ent-

Digitized by Google

gegengerichtet. Die Thesis ist gegeben mit dem Satz, daß der Arbeitende Wertzentrum und zwar wesentlich real existierendes lebendiges Wertzentrum ist. Nur an der Erhaltung oder Verwirklichung von Gütern, die jemand wertnimmt, kann er arbeiten. Man wird dagegen die erzwungene Arbeit anführen. Aber diese ist nur für den Zwingenden, nicht für den Gezwungenen auf die in ihr gewollte Wertverwirklichung gerichtet; der Gezwungene will in ihr nur sein Leben, seine Sicherheit, seinen Vorteil — und diese Güter gehören gewiß zu ihm als Wertzentrum. Der fremde Sklave, der die Steine zu egyptischen Tempelbauten schleppte, „arbeitete" an der Verwirklichung der religiösen und ästhetischen Güter, die er produzieren half, ebensowenig wie das Pferd, das Cäsar zu seinen gallischen Siegen trug, an der Vergrößerung des römischen Reiches arbeitete; beide wirkten bei dieser Arbeit nur als Mittel gleich den Hebeln oder Katapulten. Es ist daran zu erinnern, daß der Arbeitsbegriff der Wertwissenschaft nicht mit dem der Wirtschaftswissenschaft oder gar der Technologie zusammenfällt. Da jeder Arbeitende zugleich Wertzentrum ist, zieht er jeden Wert und jedes Gut, an dem er arbeitet, in sein Leben hinein. Was ich mir zum Ziel setze, es sei was es sei, wird dadurch meine Sache und Teil meines Lebens. Daß der Diener einer Sache ihr auch sein Leben opfern kann, sagt dagegen gar nichts. Auch in der Fortpflanzung des Lebendigen erschöpft sich das Leben, erweist sich das Einzelleben als dienend gegenüber dem Lebensfaden — und trotzdem wird niemand die Geschlechtsliebe oder die Mutterliebe als lebensfremd aus dem Leben ausscheiden wollen. Die eigene Lebenskraft ist nicht etwa nur Mittel jeder Wertverwirklichung, sie trägt zugleich die Wertnahme und die Wertarbeit. Das gilt nicht nur von der Vitalität überhaupt, sondern ebenso von der besonderen Form, Anlage des Lebewesens — es ist für alle meine Wertarbeit wesentlich, daß sie mir entspricht, daß ich zu ihr und sie zu mir gehört. Die Lebenswerte der Vorstufe werden so in das eigentliche Wertbereich gehoben, sie werden Gegenstand der Wert-Arbeit, ja sind in jede Wertarbeit eingeschlossen.

Wenn man jedoch diese Einsicht als T h e s i s ausspricht, muß sogleich der in der Thesis selbst liegende Widerstreit hervortreten. Wohl gibt es glückliche Fälle, in denen die Arbeit an Werten und Gütern, die über das individuelle Leben des Ar-

Digitized by Google

beitenden hinausweisen, zugleich Erfüllung des individuellen Lebens ist. Aber zunächst ist dies ein „glücklicher" Fall, auf den nicht gerechnet werden kann, und dann tritt selbst in ihm der Gegensatz hervor. Das Werk des echten Dichters ist gewiß mit seinem Leben eins — aber Goethes Tasso spricht doch den Zwiespalt in dieser Einheit aus:

„Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen,
Wenn er sich schon dem Tode näher spinnt."

Den Dichter mit dem „Seidenwurm" vergleichen heißt, in seiner lebenverzehrenden Arbeit die Todhaltigkeit alles höchsten Lebensgeschehens gesteigert sehen. Nicht ein Äußeres tritt hier dem Leben feindlich gegenüber, sondern aus dem Leben selbst ergibt sich der Opfertod des Lebendigen, das der Fortsetzung des Lebensfadens über sich hinaus dient. Mit dem Bewußtsein muß dieser Gegensatz hervortreten, er zeigt sich daher schon bei den Erlebenswerten. Bewußtsein ist an Heraushebung gebunden, es isoliert die Gegenwart oder nahe Zukunft aus dem Lebensganzen. Der Erlebenswert der Lust ist ursprünglich wohl Zeichen eines Lebenswertes; aber sobald die Lust bewußt wird und als Lust festgehalten oder erstrebt werden soll, wird die Erlebnisgegenwart vom Lebensganzen losgetrennt, tritt zu ihm in Gegensatz: das Lustvolle wird als Gut erstrebt, auch wo es sich nicht dem Lebensganzen einfügt, sondern ihm feindlich ist. Nicht mehr ist Lust Erlebnis-Spiegelung vollen Lebens — sondern das Leben scheint nur um der Lust willen da zu sein. Am schärfsten tritt der Gegensatz bei der Geschlechtslust hervor, jener höchsten Lust, die an die Fortpflanzung des Lebens, an die Hingabe des Individuums geknüpft ist — und die, selbständiges Ziel geworden, sich von der Fortpflanzung löst, ja dem Lebenszusammenhang selbst bedrohlich wird. Dann aber muß zunächst der Schutz der Lebenswerte ebenfalls bewußt werden — der Lustgier tritt die Lebenssorge, die Sorge um Lebenserhaltung gegenüber. Aber auch diese Sorge gefährdet das Leben — nicht zwar seine Dauer, wohl aber seinen Lebensgehalt. Im individuellen Leben treten die beiden Richtungen des Dauerwillens und des Willens zu intensivem Leben einander gegenüber: der Vorsichtige lebt möglichst wenig, der Lebenssüchtige verschwendet sein Leben[1].

[1] Dichterische Gestaltung dieses Gegensatzes: Balzac: Peau de chagrin.

Digitized by Google

Ganz analog steht die Arbeit an Überlebendigem zum Leben. Sie ist zunächst selbst ideelle Lebens-Verlängerung, sie will Nachleben, Fortleben über den Tod hinaus: die dauerndsten Kunstwerke, die egyptischen dienen dem Totenkult. Aber damit wird das gegenwärtige Leben einem künftigen geopfert, die Sorge um das Weiterleben erweist sich als lebensfeindlich, und das Fortleben ist doch selbst, soweit dafür gearbeitet werden kann, zeitlich und endlich. Diesem Opfer des Lebens scheint man zu entgehen, wenn man im zeitlichen Leben selbst an Überzeitlichem, Ewigem teilhat. In Wahrheit jedoch verschärft sich dadurch der Widerstreit. Teilhabe an Überlebendigem ist nur möglich aus einer bestimmten Lebenslage heraus, die als lebendige auch vergeht — jede Wertverwirklichung, auch jede Verwirklichung zeitlos gültiger Werte hat so teil an dem Schicksal des Lebens. Die Vergänglichkeit greift die Güter selbst an, sobald sie aus dem idealen Sein in die Wirklichkeit treten. Der Sinn einer Staatsform, eines Gesetzes, einer Erkenntnis, eines Kunstwerkes ist ewig; aber er wird wirklich nur in der Verlebendigung durch bestimmte lebendige Menschen in bestimmter Situation, wird durch das Leben gefärbt, umgebildet — und vergeht in dieser besonderen wirklichen Form mit der Veränderung des Lebens. Umgekehrt: soll der ideale Sinn in seiner Reinheit festgehalten werden, so tritt er mit dem fließenden Leben in Widerstreit, vergewaltigt das Leben, schnürt es ein.

Nur wenn diese Begründung der Antithesis zwischen Leben und Wertarbeit im Leben selbst eingesehen ist, können auch die Bedingungen der Synthesis, kann die Art der Synthesis verstanden werden. Sie ist nicht erreicht, wenn das Überlebendige nur als Mittel des Lebens angesehen wird. Der Eigenwert des Überlebendigen kommt dann nicht zu seinem Recht, ohne daß die Vergewaltigung des Lebens vermindert würde. Im Gegenteil, das Leben den Mitteln der Lebenserhaltung aufzuopfern erscheint als zugespitzteste Sinnlosigkeit. Höchstens Kompromisse sind so möglich: vorsichtiger Lebensgenuß, so weit er sich mit der Gesundheit verträgt, Zukunftsorge, aber beschränkt durch den Gedanken, daß die Gegenwart allein sicher ist usf. Solche Kompromisse mögen unvermeidlich sein — aber sie sind keine Lösung des Gegensatzes. Diese ist nur möglich, wenn die Tendenz zum Überlebendigen als der eine Pol alles menschlichen

Digitized by Google

Lebens anerkannt wird, analog wie die Richtung auf den Lebensfaden, der eine Pol alles Lebens überhaupt ist. Lebenshöhe ist dann dort erreicht, wo der individuelle und der überindividuelle Pol sich verbinden, d. h. wo der individuelle dem überindividuellen sich hingibt.

Dieser allgemeine Satz muß angewandt werden auf die konkreten organischen Bedingtheiten menschlicher Wert-Arbeit. Um die einzelnen Momente als solche hervortreten zu lassen, soll diese Konkretisierung stufenweise fortschreiten. Es ist auszugehen von dem, was dem Menschen allgemein zukommt, fortzuschreiten zu den besonderen Zuständen und Abwandlungen des Menschen (Lebensalter, Geschlecht, Rasse) und abzuschließen mit der individuellen Organisation, soweit sie durch Vererbung organisch festgelegt ist. Die Untersuchung geht so vom Allgemeinen über das Besondere zum Einzelnen. Soweit handelt es sich um das Eigenleben des Arbeitenden. Aber dieser hat artgleiches Lebendiges sich auch gegenüber und zwar, schon soweit er bloßes Selbst ist, in der doppelten Art der Feindschaft und der Symbiose. Als Person erhebt sich der Arbeitende über sein Selbst und über die selbstischen Beziehungen zu anderen, erkennt fremde Lebendigkeit, fremde Selbstigkeit, fremde Personalität als der eigenen gleichberechtigt an. Auch die Verbundenheit mit fremdem Leben wird so zur Bedingung und Bestimmung der Wert-Arbeit.

125. Das Allgemein-Menschliche.

Der Mensch als Person steht sich selbst gegenüber und steht doch für sich selbst im Mittelpunkt; das eigene Selbst wird ihm Gegenstand der Arbeit. Damit aber werden die in seiner Organisation gegründeten Muß-Bedingungen aller Arbeit zu Soll-Bestimmungen seiner Arbeit an sich selbst. Das in ihm Angelegte, seine „Natur" wird zur Norm. Versteht man unter „Natur" das, was allgemein und notwendig geschieht, so ist diese Normierung sinnlos. Aber hier ist organische Anlage eines Lebewesens gemeint, und deren Entfaltung ist nicht notwendig sondern hängt von Umwelt-Bedingungen ab. Eine Pflanze, die auf dürrem Boden verkümmert, entwickelt sich nicht „ihrer" Natur gemäß, wiewohl der Zwergwuchs eine „naturgemäße" Folge

Digitized by Google

des Zusammentreffens des Samens mit dieser Umgebung ist. Als schädliche Umweltbedingungen werden vielfach die durch Zivilisation und Kultur veränderten angesehen. Soweit das richtig ist, hat es Sinn, die „naturgemäße" Entwicklung der „verkünstelten" entgegenzustellen; aber mindestens die Behauptung, daß jede „unverkünstelte" Umwelt der Lebens-Entfaltung des Menschen günstig sei, ist sicher falsch. Da ferner alle Kultur aus menschlicher Anlage heraus sich entfaltet hat, so muß der Gegensatz, der zwischen ihr und dem „Naturgemäßen" empfunden wird, in der Anlage des Menschen selbst begründet sein, er muß eine spezifisch menschliche Form der Dialektik alles Lebens darstellen.

Die Anlage des Menschen ist zunächst in ihrer Allgemeinheit zu betrachten, noch abgesehen von den besonderen Ausprägungen und von der individuell verschiedenen Form in jedem einzelnen Menschen. Das „Allgemein-Menschliche" bedeutet so nur ein Moment in der Gesamt-Anlage jedes einzelnen Menschen, es darf nicht verwechselt werden mit dem umfassenden Inbegriff aller menschlichen Gestaltungen, den H e r d e r mit dem Wort „Humanität" meint. Aber auch so noch ist der Begriff weder klar noch eindeutig. Er ist zunächst nicht identisch mit dem, was allen Menschen gemeinsam ist, sondern mit der Gesamtheit der Anlagen, die den Art-Charakter vollkommen darstellen. Nicht alle besitzen diese Gesamtheit — es gibt angeerbte Verkümmerung einzelner Anlagen; ja vielleicht verfügen nur wenige oder keiner über die Gesamtheit aller Anlagen in gleicher Vollkommenheit. Es ist daher auch nicht richtig, den Begriff des Allgemein-Menschlichen abzuschwächen zu dem des Häufigen, Durchschnittlichen, dessen, was den meisten zukommt. Auch wenn alle Menschen eine schwache Stelle in ihrer Anlage haben, gehört der Besitz irgend eines Anlage-Mangels nicht zum „Allgemein-Menschlichen" im hier gemeinten Sinne. Jede Art von Organismen läßt die Bildung eines entsprechenden „Idealtypus" zu, obwohl die Variation der genauen Bestimmung des Typus Schwierigkeiten entgegensetzt. Grundsätzlich könnte man ihn in verschiedenen Varietäten ausprägbar denken oder eine bestimmte Varietät als vollkommenste Verkörperung des Art-Typus ansehen. Es ist deutlich, daß eine solche Wahl zwischen verschiedenen Varietäten bereits Wert-Entscheidung ist. Dabei

Digitized by Google

können noch rein vitale Werte (Kraft, Gesundheit, Beweglichkeit usf.) als Maßstab dienen, d. h. es kann sich um einen dem Lebendigen „gebietseigenen" Wert handeln (§ 30, S. 123). Dem Menschen gebietseigen ist der Wert „menschlich", wenn er im prägnanten Sinne das auszeichnet, was den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Augenscheinlich fällt das nicht mit dem idealtypischen Begriff des Menschen zusammen, zu dem doch auch Vollkommenheit der nur vitalen und animalischen Funktionen gehört. Vielmehr ist das den Menschen Auszeichnende entweder ein ganz neuer Wert-Maßstab, oder es bewirkt mindestens eine neue Wert-Abstufung innerhalb des Idealtypus, so daß ein Mensch, in dem das nur Vegetative oder das Brutale stark hervortritt, als Minus-Variante erscheint. Obwohl so ein Zusammenhang der beiden Bedeutungen vorhanden ist, müssen sie doch unterschieden werden; es wird zweckmäßig sein, das Allgemein-Menschliche zuerst im umfassendsten Sinne, als Gesamtheit der Anlagen, dann im unterscheidenden Sinne als das den Menschen als Menschen Auszeichnende zu betrachten.

Die Gesamtheit der Anlagen wird Soll-Bestimmung, sofern deren Ausbildung gefordert ist. Das hat zwei Seiten: jede Anlage soll ausgebildet und alle sollen in Harmonie miteinander und mit dem Ganzen ausgebildet werden. Die Arbeit an sich selbst, die so umschrieben ist, zielt auf einen menschlichen Idealtypus. Dieser wird als „edel" wertgehalten, d. h. als ausgezeichnet, vom Gemeinen sich abhebend und das Menschliche vollkommen verkörpernd. Die vitale Fundierung des Begriffs „edel" tritt hier positiv hervor, die frühere Diskussion dieses Wertes (§ 68) wird ergänzt. Zum „Edlen" in diesem Sinne gehört, daß der Mensch in sich harmonisch ist; jede exzessive Hervorhebung einer Eigenschaft, jede Steigerung einer Funktion oder eines Organs auf Kosten der anderen steht damit im Widerstreit. Der „Gentleman" soll kein Virtuose sein; der Handwerker überhaupt der Spezialist, der das Ganze seiner leib-seelischen Einheit einer Leistung unterordnet, erscheint unharmonisch, „banausisch".

Die harmonische Einheit aller ausgebildeten Anlagen kann dem Menschen bei sich selbst nur Ziel sein, weil er sich als Mensch von allen Tieren unterscheidet: er allein objektiviert die Dinge, trennt sie von der Verbundenheit mit seinen Be-

Digitized by Google

dürfnissen los, dehnt diese Objektivierung dann auch auf sich selbst aus[1]. Mit dieser Ablösung von seiner Gegenwart ist die Sorge um die Zukunft wie die Lustgier eng verbunden, deren Gegensatz gegen die Lebenseinheit und damit auch gegen die vollkommene menschliche Gestalt früher (§ 124) entwickelt wurde. Die Ausbildung des unterscheidend Menschlichen erscheint so als gegensätzlich, als feindlich gegenüber der Harmonie des wohlgeratenen Menschentiers. Damit aber wird die Forderung der harmonischen Ausbildung in sich dialektisch, da sie nur für den sich seines Selbst voll bewußten Menschen Sinn hat. Wenn „natürlich" die Ausbildung der gesamten angelegten „Natur", und wenn der Wille, das selbstbewußte und zielbewußte Handeln ihr feindlich ist, dann wird alles bewußte Wollen und Gestalten zur „Unnatur". Aber die Objektivierung erst der Dinge, dann seiner selbst, die gesonderte Vorstellung der Zukunft, damit die bewußte Zukunftsorge ist doch in der Anlage des Menschen begründet, also „natürlich". Die Ausbildung dieser Anlagen muß daher zum Idealtypus des Menschen gehören, auch ist sie in jeder Art von Selbstgestaltung eingeschlossen. Wird nun diese ganze Seite, wird die Ausbildung des bewußten Denkens und Wollens als „unnatürlich" abgelehnt, so wird das von selbst Ablaufende, Ungewollte vom Wollen Unbeeinflußte zum allein Wertgehaltenen, damit aber für den an sich arbeitenden Menschen zum Willensziel, d. h. zu dem, was es seinem Begriff nach gerade nicht sein kann. Ist bewußtes Wollen, Bedenken der Zukunft, Selbst-Objektivierung in unserer Natur gelegen, so ist gerade deren Ausschaltung „unnatürlich". Es kann also nicht die Ausscheidung dieser spezifisch menschlichen Eigenschaften im Sinne des „ganzen Menschen" gefordert sein, nur ihre Einordnung in ein Ganzes, das auch das Vitale, auch die reine Hingabe an den Augenblick umfaßt. Besonnenheit, Maß, Haltung gehört zum harmonischen Menschen. Wie das mit Unmittelbarkeit des Lebens sich verbinden soll, läßt sich nur als in jedem einzelnen Falle neue Aufgabe erkennen — wieder zeigt sich, daß alle Synthesis ein Syntithenai ist.

[1] Ob irgendwelche Anfänge der Objektivierung bei einzelnen Tieren bestehen, ist hier nicht zu untersuchen. Jedenfalls ist die Selbst-Objektivierung spezifisch menschlich, ja noch bei den Primitiven nur in Anfängen (Rollenspiel!) vorhanden.

Digitized by Google

126. Besonderungen des Menschlichen.

Unter den besonderen Formen, in denen das Allgemein-Menschliche auftritt, werden hier nur die in der Organisation begründeten verstanden. Deren gibt es von dreierlei Art: erstlich die Altersstufen, die jeder Mensch durchläuft, zweitens die beiden Geschlechter, drittens die Rassen.

In der Folge der Lebensalter erweist sich die Gestalt des Lebendigen als ein Sich-Gestalten. Zwar zeigen nicht alle Lebewesen eine bestimmte Reihenfolge von Altersformen, aber, je entschiedener sich die räumliche Gestalt in besondere Organe gliedert und je mehr sie zugleich eine gegliederte Einheit bildet, um so entschiedener wird auch das zeitliche Leben zu einer gegliedert einheitlichen Gestalt[1]. Beim Menschen folgen einander Kindheit, Jugend, Vollreife, Alter als verschiedene Stadien, die jedes Leben durchläuft, die immer nebeneinander existierend zugleich gesonderte Formen des Menschlichen darstellen. Jedes dieser Stadien ist in sich eine Lebensgestalt, aber die früheren sind außerdem auf die folgenden und auf das Ganze gerichtet. Zum vollendeten Menschenleben gehört, daß jedes Stadium sich seiner Eigenart gemäß entfalten kann, daß das Kind ganz Kind ist usf. Hier ist die Wertantwort eindeutig: einem unkindlichen Kinde gegenüber antworten wir je nach den Begleit-Umständen mit Abneigung oder Mitleid, einem kindisch gebliebenen Erwachsenen mit Verachtung oder Bedauern. Aber Kindlichkeit, so sehr sie unbekümmertes Leben in der Gegenwart bedeutet, spannt sich zugleich über sich hinaus. Die Lust des Kindes ist immer auch Entfaltung, kindliches Spiel ist zugleich Selbstgenuß des Lebens und Vorbereitung auf künftige Ernst-Tätigkeit. Diese Verbundenheit besteht, je älter das Kind wird, um so mehr nicht nur an sich, sondern auch für das Kind: es will den Älteren nachkommen, will wachsen. Jugend ist Sehnsucht, Vollreife ist Zeugungswille. Erst wenn das natürliche Leben seine Höhe überschritten hat, fehlt ihm ein solches natürliches Über-sich-hinaus; es kann nun nur noch mehr oder minder festhalten, was erworben war, es kann sich zurückwen-

[1] Das gilt allgemein allerdings nur vom Tier; aber die Pflanze ist überhaupt nicht so deutlich individuiert — der Baum, die Staude lassen sich auch als Kolonien symbiotischer Individuen ähnlich den Korallenstöcken betrachten. Der einzelne Trieb aber durchläuft ebenfalls eine notwendige Folge von Lebensaltern.

Digitized by Google

den zum Vergangenen, oder es kann ausruhen und dem Tode entgegenschlummern. Wenn die Gestalten der aufsteigenden Reihe am deutlichsten die Aufnahme des Natürlichen ins Wertbereich anzeigen, so wird die Gestalt des Alters positiv wertvoll nur durch eine Überschreitung der bloßen Natur. Während manche Primitiven die Alten töten, während bei den Norden mit ihrem halb-naturhaften Helden-Ethos der Alte sich selbst tötet, ist Verehrung des Alters ein Kennzeichen ursprünglicher Kultur. Ehrwürdig aber ist der Alte nur, wenn er sein Selbst überschreitet, während dieses Selbst als solches immer lebensärmer wird. Zwei Gestalten alter Kultur stellen sich vors Auge: der Älteste, der weise Mann im Rate, und der alte Wald-Einsiedler Indiens, der vom Zeitlichen abgewandt dem Ewigen allein lebt (vgl. § 57, S. 228). Sorge für die eigene Zukunft und Lustgier entbehren im Alter den natürlichen Sinn, den sie in früheren Lebensstadien immerhin haben; beide stehen in grellem Kontrast zu dem nahenden Ende und zu dem Verfall des Leibes und machen den von ihnen besessenen Alten, den Geizigen wie den Lebegreis, zu den widerlichsten aller Entartungsformen. Die Normation des Natürlichen ist hier wieder — wie bei den Grenzen und Schranken überall — Aufnahme der Negation in ein Ganzes als positives Moment: die Zukunftlosigkeit des alten Einzellebens ermöglicht es, sich in Ruhe dem Ewigen oder auch der Zukunft anderer hinzugeben; die Ermattung der Lebensfunktionen soll zur Stille der selbstischen Wünsche, damit zur hohen Gerechtigkeit führen. Aber von dem Alter her erhält auch das Über-Sich-Hinaus, das in den Gestalten der früheren Lebensstadien liegt, neues Licht. Die bloß natürliche Überschreitung in Richtung des Lebens, des eigenen oder des gezeugten genügt nicht; wenn das letzte Bild des Menschen nur von einem Überlebendigen her Sinn gewinnt, dann soll auch das Ganze und alle seine Teile überlebendig wertvoll werden. In der Tat, was junge Menschen als Menschen vor jungen Tieren voraushaben, wodurch die längere Dauer menschlicher Jugend, ja ihre Verlängerung weit über die organische Reife hinaus gerechtfertigt ist, das liegt in der Sphäre des Überlebendigen. Damit aber wird der Fluß des Lebens durch Strudel getrübt; denn nun dürfen auch Kindheit, Jugend und Reife sich nicht mehr einfach ausleben. Diese in sich werthaltigen Gestalten sollen dienen

Digitized by Google

— und sie verlieren dadurch notwendig an Einheit und Schönheit.

Die Altersstufen fügen sich zusammen zu einer Gesamtgestalt des Lebens — sie bilden ihrem Wertgehalte nach ein Sinnganzes. Die ihnen entsprechenden Wertbegriffe sind gebundene, nicht freie Werte, gebieteigen, nicht gebietbildend. Der Zusammenhang der Gestalten und Werte ist nicht rational ableitbar; er ist Sinneszusammenhang, der aus Sinndeutung sich herstellt. Das gleiche gilt von allen Zusammenhängen zwischen gegebenen organischen Formen. Aber der Zusammenhang als Sinnzusammenhang ist nirgends sonst so deutlich wie bei den Altersstufen, die jeder durchläuft und die zusammen die Zeitgestalt des Lebens bilden. Daß auch hier ein positiver Sinn mindestens des letzten Stadiums erst vom Überlebendigen her sich ergibt, ist für das Verhältnis der Lebenswerte zu den geistigen vorbildlich. Daß ein Sinngebilde — und als Sinngebilde stellen sich die organischen Formen dar — in bezug auf Werte, die nicht notwendig zu ihm gehören, einen eindeutigen und positiven Sinn hat, ist keineswegs nötig. Wenn beim Greisenalter ein solcher sich zeigt, so wohl deshalb, weil die Verlängerung des Einzellebens über die Geschlechtsreife hinaus bei herdenartig lebenden Tieren bereits seinen Sinn für die Erhaltung der Herde hat, weil also der überlebendige Sinn sich als Erhöhung eines Lebens-Sinns darstellt.

Das gibt einen Wink für die Sinndeutung der Geschlechtsunterschiede. Zwischen Mann und Weib besteht eine organische Funktionsteilung, die es begründet, daß der rechte Mann und das echte Weib eine positive Wertantwort abnötigen. Daß dieser Unterschied nicht nur leiblich ist, daß er sich seelisch und damit auch geistig fortsetzt, ist bei der innigen Verbundenheit von Leib und Seele, bei der leib-seelischen Einheit des Menschen von vorn herein zu vermuten; wie groß jedoch der Unterschied ist und in welcher Richtung er liegt, ist nur empirisch feststellbar, daher dem Streit unterworfen. Eine Gesamt-Ansicht ist vom Organischen her zu gewinnen. Das Weib überschreitet sein Eigenleben unmittelbar, es dient durch die besonderen weiblichen Organe und Funktionen der Ausbildung und Ernährung des Kindes, findet in diesem Sich-Aufgeben zugleich seine Vollendung. Der Mann dagegen ist nach dem Zeugungs-

Digitized by Google

akte organisch nicht mehr mit dem Kinde verbunden; sein Dienst am Lebensfaden ist von da ab, wenn er fortbesteht, mehr äußerlich, daher schon bei verschiedenen Tieren sehr verschieden, Schutz etwa für die Nachkommen oder Herbeischaffung der Nahrung für das brütende Weibchen. Dem entspricht beim Menschen, daß das Weib alles Überselbstische stärker in sein Selbst zieht, daß es nur in einheitlich zusammengefaßtem überall lebendigem Leben Befriedigung findet, während der Mann die Sache, der er dient, aus sich herausstellt, stärker objektiviert, sich leichter in objektiver Leistung befriedigt. Der dadurch gesteigerten Leistung des Mannes steht die ungebrochene, volle Gegenwart, das einheitliche Sein des Weibes gegenüber. Aber diese Formel und ebenso jede andere, durch die man sie etwa ersetzen möchte, zeigt sofort, daß es sich nur um Vorherrschaft des einen Pols eines Gegensatzes bei jedem Geschlecht handeln kann. Ein Mensch, der auf Sein ohne jede Leistung, erst recht einer, der auf Leistung ohne jedes Sein gestellt wäre, wäre lebensunfähig. Zieht man soziale Wertgesichtspunkte hinzu, so wird noch deutlicher, daß die ausschließliche Ausbildung des bei jedem Geschlecht vorwaltenden Moments nicht gefordert sein kann; denn gemeinsames Leben, gegenseitige Ergänzung verlangt Verständnis, das nur möglich ist, wenn das Fremde zugleich ein Moment des Eigenen bildet. Die Verschiedenheit der Geschlechter ist Variation innerhalb der gemeinsam-menschlichen Anlage. Im einzelnen Falle wird sie von individuellen Verschiedenheiten überlagert und zuweilen überdeckt. Ja jeder Mensch enthält in sich schwächer oder stärker auch Anlagen des anderen Geschlechts; und dieses untergeordnete Moment empfängt in der Symbiose der Geschlechter den Sinn, das andere Geschlecht verstehen zu können. So ergibt sich, daß die Ausschließlichkeit des Geschlechtsgegensatzes weder Mußbedingung noch Sollbestimmung menschlicher Ausbildung sein kann. W. v. Humboldt und die deutschen Romantiker, die den Wert aller Besonderungen des Menschlichen so lebendig erfaßten, haben doch entschieden die Ergänzung der Geschlechts-Eigenart durch Anteil am Gegengeschlechtlichen gefordert. Wie im einzelnen die Forderung der Einheit des geschlechtsbestimmten Wesens mit der des Allgemein-Menschlichen sich ausgleichen soll, ist nicht mehr aus allgemein-organischen Gesichtspunkten abzuleiten; da-

Digitized by Google

bei sind vielmehr neben individuellen vor allem historisch-kulturelle Momente maßgebend.

Die Rassen, in die die Art „Mensch" zerfällt bilden nicht, wie Altersstufen und Geschlechter ein organisches Sinnganzes. Schon ihre Unterscheidung ist schwierig, da es neben gesondert lebenden reinen oder annähernd reinen Rassen vielfach, ja überwiegend rassengemischte Bevölkerungen gibt, aus denen erst die anthropologische Forschung den Anteil jeder Rasse auszusondern sucht. Die Kulturvölker, zumal die europäischen sind alle rassengemischt. „Rasse" ist hier stets als rein biologischer Begriff gemeint, sie ist von Volk, Sprachgemeinschaft, Kulturgemeinschaft streng zu unterscheiden, da erst so die realen Beziehungen der unter verschiedenen Gesichtspunkten abgegrenzten Gruppen zueinander untersucht werden können. Die biologische Rassenforschung geht von leiblichen Unterschieden als von objektiv sicher konstatierbaren aus, nimmt aber die Einheit des psychophysischen Organismus an, vermutet daher, daß es auch seelische Rassenunterschiede gibt, und sucht diese zu erforschen. Da alles Geistige auf Seelisches und Organisches fundiert ist, werden Rassenverschiedenheiten auch für geistiges Leben wichtig: als Mußbedingungen und Schranken können sie Bedeutung erhalten. Aber „Rasseneinheit" ist an sich kein Wert, weder ein vitaler noch ein übervitaler; es muß vielmehr in jedem einzelnen Falle erst empirisch untersucht werden, ob eine bestimmte reine Rasse oder eine bestimmte Rassenmischung im Sinne bestimmter vitaler oder übervitaler Werte überwiegend günstig oder ungünstig ist. So wichtig solche Forschungen sind, so entschieden sind Spekulationen abzuweisen, die etwa an bestimmte Rassen bestimmte Leistungen oder Aufgaben gebunden denken, sei es im Sinne einer auserwählten Rasse, sei es im Sinne einer Arbeitsteilung zwischen den Rassen. Selbst wenn man die Verschiedenheit der Kulturkreise und Völker auf eine Verschiedenheit des Anteils verschiedener Rassen am Bevölkerungsgemisch zurückführt (was nur Arbeitshypothese, nicht bewiesene Theorie ist), so besteht doch auch die Kulturbedeutung dieser Gemeinschaften nicht in einer Arbeitsteilung, so daß ein Volk etwa die Pflege eines bestimmten Kulturgebietes zu übernehmen hätte. Eine solche Rollenverteilung wird dadurch vorgetäuscht, daß in entscheidenden Zeiten die Leistungen eines

Digitized by Google

Volkes auf einem bestimmten Gebiet für andere Völker vorbildlich, von übervölkischer Bedeutung geworden sind. Doch kann dasselbe Volk zu verschiedenen Zeiten oder auch gleichzeitig auf verschiedenen Gebieten führend sein — die Entwicklung und der Austausch der Kulturgüter vollzieht sich nicht in der Form technischer Spezialisierung zwischen den Völkern oder gar zwischen den Rassen. Wenn Rassenzugehörigkeit im einzelnen Falle Stärke, Schwäche oder Richtung bestimmter Anlagen mit sich führt, so sind es diese Anlagen, nicht die Rassenzugehörigkeit als solche, die Lebensführung und Arbeitsgebiet im Sinne der vollsten Entfaltung und höchsten möglichen Leistung normieren. Das ist um so deutlicher als, soweit wir wissen, bei keiner Rasse alle Angehörigen einen bestimmten kulturellen Vorzug oder eine bestimmte Schwäche (etwa der musikalischen, bildnerischen Anlage usw.) besitzen, sondern es sich überall um statistische Unterschiede, d. h. verschiedene Lage der Mittelwerte, Maxima und Minima handelt. Dieser Sachverhalt ist schon bei der Geschlechtsverschiedenheit zu berücksichtigen — aber hier liegt doch eine Ausschließlichkeit der Funktion vor, die als Einheitsmoment der Unterschiede und zugleich als normierend sich aufdrängt. Dergleichen fehlt bei den Rassenunterschieden, die daher nur als Tatsachen, d. h. aber als Mittel und gegebenenfalls als Grenze der Arbeits- und Leistungsfähigkeit in Betracht kommen. Als solche sind sie ein, im einzelnen Falle oft unausscheidbarer, Bestandteil der individuellen Anlage.

127. Individuelle Anlage.

An das Ererbte, ja sogar an die fest gewordenen Spuren dessen, was auf uns gewirkt hat, sind wir gebunden wie an die allgemeine Menschen-Natur, an den Geschlechts-Charakter und den Alters-Ablauf. Die Möglichkeiten und die Grenzen des individuellen Wesens sind für jeden Mittel und Schranken seiner Arbeit. Wie überall so dient auch hier die Erkenntnis der Ausnutzung, und wie jede nutzbare Erkenntnis so ist auch die unserer eigenen Beschaffenheit beherrschend und zerlegend. Wir fragen etwa nach der Stärke des visuellen Gedächtnisses, nach der Fähigkeit, die Aufmerksamkeit auf eine eintönige Folge zu konzentrieren oder Ausdrucksbewegungen zu unterdrücken. Auch

Digitized by Google

wenn wir vom Erscheinenden zu dessen angeerbtem Grunde, vom Phänotypus zum Genotypus zurückgehen, bleibt die Betrachtungsweise dieselbe: die Erblichkeitsforschung zerlegt das Angeerbte in einzelne Gene, die je für sich vererbt werden, das Individuum erscheint so als ein Mosaik. Rein biologische Betrachtung kann die angeerbten Eigenschaften nur nach vitalen Werten abgestuft sehen; jede übervitale Wertbeurteilung ist ihr äußerlich und fremd. Aber erst unter einer solchen, sei sie persönlich, sozial oder geistig, werden die angeerbten Dispositionen zu „Anlagen", die auf bestimmte Leistungen hinzielen. Anlage in diesem Sinne ist etwas Anderes als bloße Muß-Bedingung. Es ist nicht notwendig, daß sie ausgebildet wird, sie kann auch verkümmern; aber ihre Ausbildung kann gefordert sein, sie kann zur Soll-Bestimmung werden. Sobald eine Disposition überhaupt einmal als Anlage zu etwas Wertvollem erkannt ist, geht ein solcher Ruf von ihr aus — aber die verschiedenen Rufe können den Menschen nach ganz verschiedenen Richtungen rufen, sie geben noch keineswegs eine Entscheidung darüber, welchem gefolgt werden soll, zumal die Stärke des Rufs durchaus nicht die Tragfähigkeit der Anlage beweist. Die „Anlagen" sind im Unterschied von den Elementar-Eigenschaften schon Ganzheiten: Anlage zu technisch-konstruktivem Denken oder zu kluger Menschenbehandlung verbindet eine ganze Reihe elementarer Qualitäten. Aber der Einheitsgrund ist den Dispositionen äußerlich; es ist keineswegs ohne Untersuchung anzunehmen, daß die verschiedenen Eigenschaften, die z. B. zu malerischer oder mathematischer Anlage gehören, regelmäßig miteinander verbunden auftreten. Prästabilierte Harmonie zwischen natürlichen Verschiedenheiten und Kulturaufgaben besteht nicht. Der bestimmte Ruf erfolgt stets aus einer besonderen, geschichtlich bestimmten Situation heraus und faßt erst die Eigenschaften zur Anlage zusammen. Die Entscheidung darüber, ob ein Ruf dieser Art echt und berechtigt ist, kann nur unter kulturellen und sozialen Gesichtspunkten getroffen werden. Das Wort des jungen Goethe: „Denn es ist Drang und so ist's Pflicht"[1] entspricht einem fraglosen Zusammentreffen von Anlage, Situation und Aufgabe, das, wie auch immer das individuelle Leben sonst dadurch beeinflußt werden mag, in sich als „glücklicher"

[1] „Der ewige Jude", Vers 12.

Digitized by Google

Fall anzusehen ist. Wird ein Ruf als wesentlicher „Beruf" des Menschen anerkannt, dann werden alle Dispositionen auf ihn hin ausgebildet oder zurückgedrängt, es entsteht eine Einheit, von der niemand mehr sagen kann, wie im einzelnen Anlage, Umwelt und eigene Tat zusammengewirkt haben.

So wird die Einheit von außen, von einem Über-Individuellen (einer Art kultureller Leistung, etwa einer künstlerischen, wissenschaftlichen, politischen) her gesehen. Aber die Individualität als solche kann auch angesehen werden als die Forderung einer bestimmten einheitlichen Gestalt, einer Persönlichkeit in sich tragend. Diese Betrachtungsweise drängt sich auf, wenn wir einem vollendeten Leben gegenüber stehen; dann erscheint die Zerlegung in einzelne Dispositionen, Tendenzen, Anlagen als äußerlich — sie alle gewinnen ihre Bedeutung erst im Ganzen und aus ihm. Soll eine gewordene Gestalt wissenschaftlich betrachtet werden, so entsteht jener Zwiespalt, den Charakterologie, Physiognomik, Graphologie überall zeigen: die Wissenschaft muß das Ganze, um ihr Urteil zu begründen, in einzelne Züge auflösen und verrät eben dadurch die Einheit des Ganzen, oder sie verrät ihre eigene Unangemessenheit an das Ganze. Die einzige Hilfe ist, sich in das Ganze als in ein werdendes hineinzustellen — damit die Dialektik der werdenden Persönlichkeit zum Erkenntnismittel der gewordenen zu machen. Diese Dialektik entspricht der Entwicklung und Arbeit, die von der Anlage zur Persönlichkeit führt. Immer ist dabei ein mehr oder minder bestimmtes Bild als „Leitbild" (Klages) vorhanden; aber ob dieses Bild das der Anlage entsprechende oder ob es ein bloßes Wunschbild ohne verbindliche Kraft ist, darüber kann nur eine Selbstprüfung an bestimmten Aufgaben Aufschluß geben, und in dieser treten wieder die einzelnen Anlagen als einzelne hervor, werden mit den Anlagen anderer Menschen und mit eigenen Anlagen anderer Art verglichen und an ihnen gemessen. Die Ganzheit, soweit sie überlebendig ist, ist für den in der Arbeit des sozialen oder geistigen Lebens Stehenden immer werdend und aufgegeben. Dabei geht dann der Ruf von der Aufgabe aus, in der die Person sich selbst vergißt; nur wo eine Aufgabe als der Individualität unangemessen erlebt wird, erfolgt aus dieser heraus ein Warnungsruf: dem Sokrates zeigt der delphische Gott seinen Beruf, aber sein „Daimonion" warnt ihn, sich an

Digitized by Google

seinem Wesen Widerstreitendes zu verlieren. Mit diesem Mythos müssen wir uns hier begnügen, weil zu logischer Behandlung noch die Voraussetzungen fehlen.

128. Fremdes Leben.

Alles Lebendige lebt auf Kosten fremden Lebens, die Pflanze mindestens, sofern sie andere Pflanzen von Boden und Licht wegdrängt, das Tier außerdem, weil es organischer Nahrung bedarf. Aber soweit nur diese Abhängigkeit besteht, unterscheidet sich das Verhältnis nicht wesentlich von dem zu anorganischen Bestandteilen der Umgebung. Eine Pflanze, die mir zur Nahrung dient, bedeutet mir kaum etwas anderes als ein Stein, den ich als Werkzeug benutze. Die ganz verschiedene Art, in der ich Lebendiges erlebe, geht vielmehr von der Symbiose aus, in dem umfassenden Sinne, in dem das Wort gefaßt wurde (vgl. § 48, S. 185). Der Mensch lebt als geselliges Wesen in homogener Symbiose mit anderen Menschen, als Tierzüchter und Ackerbauer auch in heterogener mit gezähmten Tieren und kultivierten Pflanzen. Aus der Symbiose entspringt Verständnis für Lebendiges als Lebendiges, Gleichsetzung des fremden Lebenszentrums mit dem eigenen. Dieses besondere Verstehen erweitert sich zum allgemeinen; die Person, durch Symbiose vorbereitet und ermöglicht, weiß um die Gleichheit aller Lebenszentren als Lebenszentren, aller Selbste als Selbste, aller Personen als Personen. Sofern der Mensch reine kontemplative Person ist, entsteht so eine ideale universale Symbiose, ein Mitleben mit allem Leben. Aber als reale aktive Person lebt der Mensch in bestimmten besonderen Symbiosen, die für ihn zum erweiterten eigenen Selbst werden. Diese sind verflochten in das Leben auf Kosten fremden Lebens, aus dem in vielen Fällen Kampf gegen fremdes Leben entsteht. Die Gebundenheit an bestimmte andere Menschen oder Gemeinschaften tritt so in Konflikt mit der universalen idealen Verbundenheit, obgleich beides aus einer Wurzel stammt. Der im Leben angelegte, im Selbst bewußte Gegensatz steigert und erhöht sich dadurch. Die aus der Symbiose entspringende Dialektik soll nun näher so dargestellt werden, daß von der Feindschaft gegen fremdes Leben ausgegangen wird.

Echte Feindschaft schließt Gleichsetzung in sich. Der Mensch, der in mein Gebiet eindringt, ist in anderem Sinne mein Feind

Digitized by Google

als der Fluß, der meinen Garten überschwemmt; auch wenn ich den Fluß als Feind hasse, betrachte ich ihn damit als lebendig, d. h. als mir in gewissem Maße gleich. Als voraus denkendes, das Künftige vorbereitendes Wesen überlegt der Mensch das zu erwartende Verhalten des passiv Widerstehenden wie des aktiv Feindlichen. Während dabei der Widerstand des Unlebendigen ganz zum Gegenstand wird, mit dessen Eigenschaften ich rechne und den ich zu beherrschen suche, muß ich den lebendigen Feind aus meinem eigenen Leben heraus verstehen. Obwohl dieses Verstehen nur der Abwehr oder dem Angriff dient, setze ich mich dabei an die Stelle des anderen, lockere damit die Geschlossenheit meines Selbst. Soweit ich theoretisches Ich bin, erkenne ich die Gleichheit des Feindes mit mir selbst an. Wird etwa nach unentschiedenem Kampf Möglichkeit und Vorteil einer Verständigung, einer Abgrenzung der künftigen Sphären erwogen, dann springt aus der Gleichheit der Art und der Kraft die Gleichheit des Anspruchs hervor, die Feindschaft schlägt in gegenseitige Anerkennung um. Da jeder Beteiligte in Symbiosen lebt, ist damit auch die Möglichkeit einer loseren oder engeren Symbiose der früheren Feinde, eines Bündnisses oder einer erweiterten Gemeinschaft gegeben.

Dieser Ausgang des Kampfes in Verständigung oder gar in Symbiose ist nicht notwendig; aber auch wo er nicht eintritt, wo der Feind nur um der Abwehr oder des Sieges willen verstanden wird, bereitet sich darin die Trennung des kontemplativen Ich vom Selbst, also die Person vor. Personwerdung und damit mindestens kontemplative Gleichstellung mit anderen ist so in der Situation des Menschen als eines zugleich symbiotischen und kämpfenden Lebewesens angelegt. Schon vor jeder Reflexion zeigt sich diese Anlage in der Wertantwort auf fremde Menschen, ja auf alles Lebendige, sobald gerade kein Anlaß zur Feindschaft besteht. Scheu davor, Lebendiges zu verletzen (etwas ganz anderes als Zurückweichen aus Furcht), Mitleid, ja auch Freude an harmlosem Lebendigen als solchem sind Wertantworten, die schon bei Kindern und Primitiven sich wahrnehmen lassen, wenn nur Gier und Angst vor Verletzung eigener Interessen schweigen. Verlaß ist auf die Wirkung solcher Gefühle nicht, weil sie in aktiver Haltung durch selbstische Interessen überwogen werden; aber sie bereiten die personale Erhebung über das Selbst

Digitized by Google

vor und teilen der abstrakten Gleichsetzung des eigenen Selbst und Lebens mit jedem fremden ihre Wärme mit, während für sich genommen diese Gleichsetzung gleichmäßig abkühlend gegen Eigenes und Fremdes wirken kann.

Weit stärker, im Handeln wirksamer sind die Antriebe, die der bestimmten Symbiose selbst entstammen. Sie sind nicht richtungslos, wie die allgemeine Sympathie mit allem Lebendigen, nicht durch Zerstreuung nach allen Seiten abgeschwächt, sondern auf bestimmte Einzelne oder auf bestimmte Gemeinschaften konzentriert. Ihre vitalen Grundlagen sind geschlechtliche Fortpflanzung und Fürsorge für die vom Mutter-Organismus losgelösten Nachkommen. Der Geschlechtspartner wie das Junge, dem Pflegetriebe sich zuwenden, sind weder gleichgültige noch feindliche Gegenstände, sondern eigenwertige Zentren, die doch zugleich für das Selbst positiv wertvoll sind. Auch wo der Geschlechtsakt nur brutal-triebhaft ausgeübt wird, ist er „an sich" symbiotisch; bei jeder Art der Werbung oder Zärtlichkeit, erst recht bei dauerndem Zusammenleben und Brutpflege tritt eine Symbiose auch „für" das Lebewesen ein, soweit sein Leben zugleich ein bewußtes ist. Der Mensch ist nun von Natur Herdentier, d. h. sobald er zum Selbstbewußtsein erwacht, gehört zu seinem Selbst notwendig die symbiotische Verbindung, in der er sich findet. Darin liegt bereits der Keim zu einer Spaltung des Selbst; denn das einzelne Mitglied der symbiotischen Verbindung hört nicht auf, im engeren Sinne selbstisches Zentrum zu sein, es tritt zu den Genossen der Symbiose immer auch in Gegnerschaft, in Kampf um Lebensraum und Nahrung. Ja, zu dieser allgemeinen Gegnerschaft aller zusammentreffenden Lebewesen kommt durch die Symbiose noch eine besondere: der Kampf um die Stellung in der Gemeinschaft. Das Mit-Einander enthält das Gegen-Einander in sich, das Gegen-Einander kommt im Mit-Einander als störend, als nicht-sein-sollend zum Bewußtsein. Der egoistische Anteil des Selbst hebt sich vom symbiotischen ab; die Symbiose soll Gemeinschaft sein, Gemeinschaft des Handelns wie des Werthaltens — der symbiotische Anteil wird zum sozialen Gewissen, und indem der Einzelne seine selbstische Regung und Handlung von diesem Gewissen verurteilt weiß, trennt er sein Selbst von sich ab, wird zur Person, aber nun nicht zur abstrakten, sondern zur konkret-sozialen. Da das

Digitized by Google

Selbst sich in die Gemeinschaft symbiotisch eingegliedert fühlt, da es die Mittel seines Eigenlebens und den Inhalt seines Selbst der Symbiose verdankt, sich zugleich abhängig und selbständig vorfindet, so ist eine Synthese möglich. Der Einzelne will nicht gegen die ihm zugehörige Gesamtheit sondern in ihr seine Ansprüche befriedigen, er verwendet seine Kräfte zugleich für das Ganze und will diesen Kräften gemäß am Ganzen teilhaben, kann schließlich die seinen Kräften entsprechende Stellung, auch wenn sie eine untergeordnete ist, annehmen. Diese Synthese zwischen egoistischer und symbiotischer Zentriertheit ist, wie jede Synthese von Lebendigem, nicht ruhend, endgültig, sondern bewegt, sich immer wieder gegen Störungen herstellend, auch immer bei Verstärkung der inneren Spannung bedroht. In dieser Bewegtheit besteht das innere Leben der symbiotischen Gesamtheit, das wie jedes Leben Zerfall und Tod in sich trägt.

Die konkrete aktive Symbiose selbstbewußter Wesen ist gegensatzhaltige Verbundenheit, die abstrakte kontemplative Symbiose der Person oder ihrer Vorstufe mit allen Menschen und weiter mit allem Lebendigen ist unvermittelter Gegensatz. Das Selbst ist bei reiner Kontemplation ausgeschaltet; wenn es hervortritt, verblassen die sympathischen Gefühle. Bei konkreter Symbiose handelt es sich um Erweiterung des Selbst, so daß auch das umfassendere Zentrum selbstischen Charakter behält. Die Ausschließung, Gegenstellung gegen alles, was nicht zum erweiterten Selbst gehört, wird sogar gesteigert; denn das soziale Selbst, gerade weil der Einzelne es als ihm gebietend erlebt, setzt seine Ansprüche mit weit größerer Wucht und Rücksichtslosigkeit durch als das individuelle, während in der abstrakt-allgemeinen Anerkennung jedes Lebensanspruches die selbstische Ausschließlichkeit grundsätzlich überwunden ist. Die konkrete Symbiose fordert vom Einzelnen Feindschaft gegen den Feind des Ganzen; die allgemeine Anerkennung des Anspruchs aller Menschen erscheint von ihr aus gesehen als Verrat und Frevel, während vom allgemeinen Anspruch her dem Vorziehen des Genossen vor dem Fremden das Recht abgesprochen wird. Die Schärfe dieses — zugleich begrifflichen und realen — Gegensatzes wird nicht im mindesten gemildert, wenn man etwa die allgemeine Anerkennung des Lebensanspruches oder ihre organischen Vorformen genetisch aus der Symbiose ableitet. Die

Digitized by Google

Teilnahme an allem Lebendigen mag vom Herdentrieb, das Mitleid mit Schwachen und Leidenden vom Pflege-Instinkt herstammen — aber dann haben sich aus demselben Ursprung zwei Strebensrichtungen entwickelt, die ganz verschieden sind und miteinander in Konflikt kommen. Sie konnten das nur, weil mit der Personbildung die natürliche Gleichheit der Lebenszentren und die symbiotische Verbundenheit sich beide im Wertbereich geltend machen — weil beide Wertrichtungen in der Natur angelegt sind. Diese Doppelheit der Naturgrundlagen setzt sich in alle sittliche Kulturarbeit hinein fort. Auf der einen Seite steht die allgemeine Menschlichkeit, die Teilnahme an allem Lebendigen, auf der anderen das Eintreten für die Seinen, die Eingegliedertheit in die eigene Gemeinschaft. Diese zweite, konkrete Richtung muß die besondere, einmalige Situation als Ganzes erfassen, sie ordnet den einzelnen einem Ganzen ein, erweitert seinen Umfang in Kreisen, die immer bestimmt aber auch immer begrenzt bleiben; die erste abstrakte steigt vom Einzelnen zum Allgemeinen auf und erkauft den ins Unbegrenzte erweiterten Umfang mit Verarmung des Inhalts. Das Einzelne als Einzelnes festhalten und in ein Ganzes, das immer konkret und besondert bleibt, einordnen, heißt geschichtlich leben; geschichtliches Leben ins Bewußtsein heben, heißt Historie als Wissenschaft treiben. Die konkrete Erweiterung der Person führt also von der Natur zur Historie, während die abstrakte unmittelbar zu Metaphysik oder ungeschichtlicher Religion weitertreibt. Es ist kein Zufall, daß das indische Volk, das allein versucht hat, mit dem gleichen Anspruch alles Lebendigen Ernst zu machen, das Kulturvolk ohne historisches Bewußtsein, ja das die Geschichte verachtende Kulturvolk ist, während den spezifisch geschichtlichen Völkern wie Griechen und Juden auch auf den Höhepunkten ihrer geistigen Entwicklung, wo sie ihre historische Exklusivität überschritten, von der Härte der abschließenden Entgegensetzung viel geblieben ist. In der Unterscheidung von Hellenen und Barbaren wie in der Lehre vom auserwählten Volk des Weltgotts spricht sich das aus[1].

[1] Die zugleich griechen- und judenfeindliche Haltung Voltaires geht aus der Herrschaft abstrakter Humanität und der Blindheit für den Wert bestimmter Verbundenheit und besonderer Gestalt hervor, ist also mit seinem Wesen notwendig verbunden.

Digitized by Google

Viertes Kapitel.

Geschichtliche Bedingtheit und Bestimmtheit.

129. Geschichtszusammenhang.

Bei allen naturalen Abhängigkeiten tritt zunächst die Bedingtheit hervor. Die Bestimmtheit, das von ihnen ausgehende Sollen erweist sich immer als nicht mehr natural; sie ist ihrem Sinne nach personal, sozial oder geistig, ihrem Auftreten nach geschichtlich. Sieht sich der Arbeitende dagegen von seiner geschichtlichen Lage und Stellung abhängig, so sind Bedingtheit und Bestimmtheit, Muß und Soll weit enger verbunden: das Hier und Jetzt des Wirkens ist Gegebenheit und Aufgabe zugleich. Wenn dies zum Thema wird, ist geschehende Geschichte als gewußte gemeint; das historische Bewußtsein, das Wissen um die eigene geschichtliche Abhängigkeit und Verantwortung bestimmt die Arbeit. Daher ist auf das geschichtliche Wissen, auf die Geschichte als Gegenstand des historischen Bewußtseins die Besinnung nochmals zu richten. Geschichte und Historie sind früher (§ 57) in ihrer Beziehung zum übergeschichtlichen Wertsystem betrachtet worden, hier werden sie bedeutsam, sofern die wertverwirklichende Arbeit von ihnen abhängt.

Geschichte und Natur treten dem Arbeitenden als inhaltlich verschieden gegenüber: es ist etwas Anderes, von den Gesetzen der Energie-Umwandlung oder auch von der menschlichen Organisation abzuhängen, etwas Anderes, als Deutscher nach dem Weltkrieg und dem Zusammenbruch an der Lehrerbildung mitzuwirken. Soll dieser Unterschied ins Wissen erhoben werden, so kann nicht bei dem rein formalen Gegensatze zwischen wissenschaftlicher Erforschung des Allgemeinen und des Einmaligen stehen geblieben werden, so erleuchtend dieser Gegensatz auch für die Wissenschaftstheorie sein mag. Begriffe müssen immer in einem bestimmten Zusammenhang und für ihn gebildet werden; in unserem Falle also der Begriff des Geschichtlichen für den Arbeitenden und von ihm aus. Alle Arbeitsbedingungen unterscheiden sich für den Arbeitenden danach, ob sie von seiner Arbeit unabhängig sind oder durch seine Arbeit zugleich ge-

Digitized by Google

ändert werden: der Inbegriff der ersten ist für ihn Natur, der Inbegriff der zweiten Geschichte. Von hier aus wird deutlich, warum das sich gleichmäßig und notwendig Wiederholende als Natur erscheint, auch dann, wenn diese Wiederholung von einer bestimmten, in der Zeit entstandenen und vergehenden Lage abhängt wie der Wechsel der Jahreszeiten in den gemäßigten Zonen. Aber auch einmalige Ereignisse sind Natur-Katastrophen, wenn und soweit sie als unabwendbares Geschick über uns hereinbrechen, wie Erdbeben oder Seuchen. Werden sie Gegenstand beherrschenden Erkennens, so stellen sie sich als einsichtige Folgen bestimmter Gesetze und Konstellationen dar; sie müssen sich daher wiederholen, wenn die gleichen Bedingungen wiederkehren. Dagegen tritt durch Entschluß und Handlung des Arbeitenden jeweils etwas seinem Sinne nach Neues auf; so lange es als solches nachwirkt, d. h. so lange ein geschichtlicher Zusammenhang besteht, k a n n die gleiche Lage wie vorher nicht wiederkehren. Die Beherrschung der Natur ist geschichtliche Arbeit: eine Seuche gleicher Art ist daher nach erweitertem medizinischem Wissen und Können nicht mehr geschichtlich dieselbe wie vorher. Daß für die lebensverbundene Auffassung, die der Ergetik entspricht, Geschichte von Natur durch den Einfluß menschlichen Tuns sich abhebt, zeigt sich auch in den Verschiebungen beider Sphären gegeneinander je nach dem engeren oder weiteren Blick des Arbeitenden. Dem Menschen, der in seiner Arbeit ganz von dem Zwange kapitalistischer Wirtschaft abhängt, drängen sich deren Folgen wie Naturgesetze auf, während sie als geschichtlich bedingt einleuchten, sobald man über ihre Entstehung nachdenkt oder auf ihre Änderung hinarbeitet. Von der Arbeit unabhängig sind auch die rein und allgemein gedachten Normen, die alle Arbeit bestimmen sollen. Darin hat die Gleichsetzung der höchsten Norm mit dem „von Natur" Geltenden, die Benennung des Vernunftrechts als Naturrecht ihren Grund.

Indessen die Bestimmung des Geschichtlichen als des durch Arbeit Gestalteten wird beim Historiker wie beim Wissenschaftstheoretiker der Historie Bedenken erregen. Historie hat es mit dem Ganzen eines einmaligen Geschehens zu tun; in dieses Ganze gehen immer auch „naturale" Momente, d. h. von der Arbeit unabhängige ein. Auch daß der historische Gegenstand

Digitized by Google

durch Beziehung auf Werte abgegrenzt ist, ändert daran nichts. Alles auf den gleichen Wert oder Wert-Inbegriff Bezogene gehört zusammen — die geographische Lage Roms, die Änderungen des Meeresstrandes und die natürlichen Anlagen der Rassen, die das römische Volk zusammensetzten, gehören zur römischen Geschichte ebenso wie der frühe Tod Kaiser Heinrich III. zur deutschen, obwohl das alles für eine Abgrenzung von der Arbeit her „natural" ist. Diesem Bedenken läßt sich durch eine Unterscheidung begegnen: der einmalige wertbezogene oder wertzugehörige Verlauf ist historisch im umfassenden Sinn oder „umfassend historisch", die Tat, die das Neue hervorruft, ist „eminent historisch", sie macht Geschichte, während alles Andere zur Geschichte gehört. Aber eine solche Unterscheidung, so nützlich sie ist, kann die Dialektik nicht beseitigen: die eminent historische Tat ist doch historisch nur, sofern sie in das Umfassende der historischen Bedingungen hineingestellt wird. Löst man sie aus diesem Ganzen, so betrachtet man sie unhistorisch. Das braucht keinen Tadel einzuschließen — die Tat steht immer auch unter dem zeitlos geltenden Wert; es ist daran zu erinnern, daß alles Historische ein dialektisches Verhältnis zum überhistorischen Wertsystem hat (§ 57, S. 230).

Historie hat zum Gegenstand das umfassend Historische, innerhalb dessen erst das eminent Historische, die Tat, historisch bedeutsam und für den Täter geschichtlich ist. Der Gegenstand der Historie, die geschehende Geschichte, die uns hier angeht und zu der wir durch den Umweg über die Historie zurückkehren, ist Sinnzusammenhang. Der Arbeitende ist geschichtlich geworden und geschichtlich (gleichviel in wie geringem Grade) wirksam, sofern er in einem Sinnzusammenhang steht und in ihn eingreift. Sehr deutlich liegen die Verhältnisse beim wissenschaftlich Arbeitenden. Er übernimmt einen bestimmten Stand der Erkenntnis, dieser zeigt Lücken und Probleme, an deren Bewältigung er arbeitet; seine Arbeit ändert die Lage und hindert damit zugleich die Wiederkehr des Gleichen, so lange der Zusammenhang wissenschaftlicher Arbeit erhalten bleibt. Die Glieder dieses Zusammenhangs sind verbunden durch die gleiche wissenschaftliche Aufgabenstellung, d. h. zuletzt durch den Wert „Wahrheit", seine Folgewerte und den besonderen Gegenstand der Wahrheitsforschung. Alle Glieder des Zusammenhangs bil-

Digitized by Google

den eine Sinn-Einheit, sofern jeder der wissenschaftlichen Ansätze auf die Erkenntnis desselben Gebiets zielt — aber dieser Sinn ändert sich zugleich mit jedem neuen Schritt: die neue Erkenntnis läßt neue Seiten der Sache, neue Probleme hervortreten. Es kann dabei auch geschehen, daß ältere Problemstellungen als unfruchtbar oder als zunächst unlösbar bei Seite gesetzt werden, daß bestimmte Seiten der Sache als weniger „wesentlich" erscheinen. Der Sinnzusammenhang, der einen geschichtlichen Verlauf zur Einheit macht, bedeutet also nicht Identität des ganzen Sinns wohl aber Identität gewisser leitender Sinn-Momente. Das Wesentliche dieses Beispiels läßt sich in anderen Fällen wiederfinden. Bei der Geschichte eines Staates ist das bleibende Sinn-Moment die staatliche Ordnung dieses Volks und Landes, so daß z. B. eine Revolution die geschichtliche Einheit nicht zerstört, wenn nur Volk und Land über sie hinweg erhalten bleiben. Zu einer geschichtlichen Einheit als realem Sinnzusammenhang gehört Einheit sinnbildender Momente und Einheit des geschichtlichen Verlaufs, d. h. der realen Einwirkung. Einheit der leitenden Werte macht allein noch keine Geschichts-Einheit aus, die z. B. zwischen indischer und griechischer Philosophie (vermutlich) nicht besteht. Der Zusammenhang braucht nicht ununterbrochen zu sein: die Historie kennt „Renaissancen" von zeitweise unwirksam Gewordenem. Geschichtszusammenhang ist also einmaliger, kausal zusammenhängender, sinnverbundener Geschehensverlauf. Geschichtsabläufe, die mit unserer eigenen Geschichte keine Einheit bilden, können uns doch in irgend einem Grade verständlich, d. h. Gegenstände der Historie für uns sein. Soweit das der Fall ist, können sie gerade durch ihr Verstandenwerden zugleich wirksam in unsere Geschichte eintreten. Soweit die Möglichkeit des Verstehens reicht, reicht auch die Möglichkeit des Sinnzusammenhangs, soweit kann (nicht: muß) es also geschichtliche Einheit geben. Eine für uns unverständliche Geschichte kann dagegen nicht in den erkennbaren Sinnzusammenhang unserer Historie eintreten. Auch wenn das Sonnensystem eine solche Geschichte besitzt, ist doch alle kosmische Änderung für uns höchstens naturales Moment der Geschichte. Damit ist zugleich ausgesprochen, daß der Geschichtsverlauf uns nicht als Sinnganzes erkennbar ist; denn da Geschichte im umfassen-

Digitized by Google

den Sinne Naturales einschließt, Naturales aber uns nicht als Sinn erkennbar ist, so tritt in alle Geschichte etwas ein, das für uns sinnfremd bleibt. Die Sinn-Verbundenheit eines Geschichtsverlaufs ist immer nur so zu verstehen, daß Sinnfremdes in den Sinnzusammenhang einbezogen wird. Der frühe Tod eines bedeutenden Menschen erscheint „sinnwidrig" und stellt zugleich seine Nachfolger vor neue Aufgaben. Für die Historie folgt daraus, daß sie trotz der Abgeschlossenheit ihres Gegenstandes in ihrer inneren Struktur aktual ist. Der Historiker setzt sich mit dem Handelnden in eins (der Wissenschafts-Historiker etwa mit dem Forscher); das eminent Historische ist Mittelpunkt jeder noch so umfassenden Historie.

130. Historisches Selbstbewußtsein.

Die handelnde Person ist an sich immer geschichtlich bedingt, aber sie braucht diese Bedingtheit nicht zu wissen, ihr Selbstbewußtsein kann unhistorisch sein. Dann ist ihr ihre eigene Problematik in dieser Hinsicht unbekannt. Aber im Selbstbewußtsein als solchem steckt der Ansatz des historischen Bewußtseins, da „ich" mich jedem Zustande meines Selbst, auch jeder meiner Taten zugleich gegenüberstelle. Meine vergangene Tat wird mir zum eminent Historischen und stellt sich für mich in ein umfänglich Historisches hinein; ja meine künftige Tat wird zugleich als geschichtlich bedingt und fortwirkend gewußt. Ob es sich dabei um Geschichte nur meines Lebens, meiner Familie, oder um Geschichte meines Volks, meines Staates, der Wissenschaft, ja der Menschheit handelt, ändert grundsätzlich nichts. Da ich mir in jeder Tat zugleich ein Freier, ein etwas Neues Setzender bin, entsteht hier ein Widerstreit, der dialektisch erkannt werden muß.

Wie zwei Pole stehen zunächst geschichtlicher Verlauf und Person einander gegenüber: das Geschehen scheint von beiden zugleich bestimmt, ihr Anteil wechselnd. Je bedeutender die Person, um so mehr bestimmt sie, je durchschnittlicher, um so mehr wird sie bestimmt. Aber diese Ansicht ist unhaltbar, wenigstens dann, wenn sie die Pole als unabhängig voneinander auffaßt. Vielmehr: die Person steht innerhalb der Geschichte, d. h. jedes überselbstische Zentrum, mit dem das Selbst sich in eins setzt,

Digitized by Google

dem das Selbst sich gegenüber stellt oder unterordnet, ist an sich geschichtlich und wird als geschichtlich gewußt, sobald das Selbstbewußtsein „historisch" wird. Historisches Selbstbewußtsein ist nicht notwendig identisch mit dem Selbstbewußtsein des wissenschaftlichen Historikers; es kann auch wesentlich praktisch sein, nur der eigenen geschichtlichen Bedingtheit bewußt. Diese Bedingtheit ist erst voll erkannt, wenn sie nicht auf das Widerstehende, die Lage, das Material des Handelns beschränkt, sondern auf das Sollen, auf die Ziele und Ideale ausgedehnt wird. Dann wird die handelnde Person zum bloßen Exponenten einer geschichtlichen Lage: der „Zufall der Geburt", weist ihr ihre Ziele und Werthaltungen zu, sie ist Bestandteil eines Prozesses, d. h. sie hört auf Person zu sein. Aber nur weil das Selbst Person ist, d. h. sich für sich selbst objektivieren kann, vermag es seine geschichtliche Bedingtheit zu erkennen, historisches Selbstbewußtsein zu erlangen. Daher sieht es so aus, als vernichte sich die Person, indem sie sich verwirklicht.

Der Widerspruch, der aufgewiesen wurde, bleibt nur so lange fixer, d. h. undialektischer Widerspruch, wie der Geschichtszusammenhang als objektiv-geschlossen angesehen wird. Diese Ansicht hat sich (§ 129) als falsch herausgestellt. Sogar der wissenschaftliche Historiker, der Vergangenes betrachtet, bleibt Historiker nur, wenn er es vergegenwärtigt, d. h. das jeweilig Neue in Entschluß und Tat des Handelnden erkennt und mitmacht. Dann aber ist das eminent Historische, die Handlung, auch für den Historiker niemals nur historisch. Geschichte kann nicht vorausgesagt werden, der Historiker ist auch nicht rückwärts gewandter Prophet, der nachträglich wenigstens aufzeigt, daß und warum es so und nicht anders kommen mußte. Er ist das schon deshalb nicht, weil die rein naturalen Kausalreihen, die überall den geschichtlichen Verlauf mitbestimmen, weder untereinander noch mit der Sinn-Einheit des Ablaufs erkennbar zusammenhängen: daß Napoleon Bonaparte seine Kindheit überlebte, daß Friedrich Schiller vor den Befreiungskriegen starb, steht in keinem erkennbaren Zusammenhang mit der französischen Revolution oder mit der deutschen Literatur — und ist doch für die Entwicklung beider entscheidend. Keineswegs kann behauptet werden, daß beim Fehlen Napoleons ein anderer da gewesen wäre, seine Rolle zu übernehmen, oder daß

Digitized by Google

auch Schiller nicht der Dramatiker der Befreiungskriege geworden wäre — solche Behauptungen sind schlechthin grundlos, d. h. für die Erkenntnis wertlos. Zu dieser Unausschaltbarkeit des „Zufalls", d. h. des in seiner Notwendigkeit nie einsichtig zu machenden Zusammenfallens naturaler und sinnbestimmter Abläufe, kommt der Entschluß der handelnden Personen, die in bestimmter Lage frei entscheiden. Jeder Historiker billigt oder mißbilligt, macht verantwortlich oder entschuldigt, d. h. er stellt sich den Handelnden so gegenüber, wie der Handelnde im Handeln vor sich selbst steht. Das ist nur deshalb möglich, weil ihm der geschichtliche Ablauf stets als unvollendetes Geschehen gegenwärtig ist — er sagt ihn nicht voraus, sondern macht ihn mit.

Aus dieser Einsicht in die Struktur der Historie folgt, daß das historische Selbstbewußtsein, wie es sich im Handelnden selbst verwirklicht, der historischen Wissenschaft gegenüber primär, nicht sekundär ist. Diesem Selbstbewußtsein aber, wenn es sich richtig versteht, erscheint der Ablauf immer als nur teilweise bestimmt, als in dem zu entscheidenden Punkte dagegen bestimmbar. Seine Soll-Bestimmtheit ist ihm immer zugleich geschichtlich und übergeschichtlich. Auch wenn er sich bewußt ist, den „Sinn" zu verwirklichen, der in einer „Entwicklung" liegt, ist diese Verwirklichung doch nicht deshalb gefordert, weil die betreffende Tendenz besteht, sondern weil sie zu einem Wertvollen hin tendiert. Damit geht die Dialektik des historischen Selbstbewußtseins unmittelbar über in die des geschichtlich bestimmten Handelns — ja es zeigt sich, daß das Selbstbewußtsein sich nur von der Besinnung auf das Handeln her erfassen kann. Kein Wunder, da Selbstbewußtsein in sich aktual ist.

131. Ambivalenz des Geschichtlichen.

Der Handelnde ist an sich Urheber einer geschichtlichen Änderung, aber er weiß sich nicht notwendig als solchen, lebt vielmehr in seiner Tat als in einer ungeschichtlichen Gegenwart und stellt sich das geschichtlich Gewordene als Fremdes gegenüber. Dieses kann dabei zwei entgegengesetzte Stellungen zu der Arbeit einnehmen: es ist Wertverwirklichung, trägt das Leben der Gemeinschaft und des Geistes oder es ist unvollkommen, soll

Digitized by Google

im Sinne übergeschichtlicher Werte oder veränderter geschichtlicher Lage umgestaltet werden. Da in beiden Fällen das geschichtlich Gewordene als solches gewußt wird, ist das Bewußtsein des Handelnden historisch, und ebenso nimmt das Gewußte den Charakter des „Historischen" an. Damit gewinnt das Wort „historisch" eine neue Bedeutung: es meint nun das, was als festgefügt den Arbeitenden „bindet", in dem doppelten Sinne des Verbindlichen und des die freie Bewegung Fesselnden. Wie der so aufgezeigte Zwiespalt sich auf verschiedenen Entwicklungsstufen auswirkt, ist in idealtypischer Vereinfachung darzustellen.

Am Anfang steht der Glaube an die schlichte Geltung des Überkommenen. Dieser Glaube enthält, wenn man ihn ausspricht, dies: was überliefert wird, stammt aus einer übermenschlichen Sphäre, es verbindet die wechselnden Zeiten, überdauert sie und beweist eben damit seine überzeitliche Bedeutung. Das ewige Recht ist zugleich geschichtlich bezeugt, das historische Recht ist kraft seiner Geschichtlichkeit als übergeschichtlich erwiesen. Diesen Glauben drückt der Mythos aus, der Ewiges in geschichtliches Gewand kleidet, Geschichtliches in die Ewigkeit erhebt. Da Natur und Norm für das Bewußtsein dieser Stufe zusammenfallen, gehen Naturmythen und geschichtliche Mythen ineinander über, so daß im einzelnen Falle darüber gestritten werden kann, welcher von beiden Arten ein Mythos angehört. Die Dauer und Wiederkehr des Naturverlaufs und die dauernde Geltung der Sitte oder Sittlichkeit gehören zusammen: Gott schafft Tag und Nacht, schafft die Welt in sechs Tagen, ruht am siebenten — der Wechsel zwischen Tag und Nacht ist seinem Grunde nach nicht verschieden von dem Wechsel zwischen Werktag und Sabbat. E i n e Ordnung, die zugleich Natur- und Sittengesetz ist, bindet und verbindet die Menschen. Wenn bei stärkerer Reflexion dieser historische Beweis der ewigen Gültigkeit festgehalten werden soll, dann muß eine bestimmte geschichtliche Überlieferung als außergeschichtlich, ewig, als Hineinwirken des Ewigen ins Zeitliche geglaubt werden: Tora oder Koran sind ungeschaffen oder vorzeitlich geschaffen. In diesem Glauben ist die Synthese des Geschichtlichen und des Übergeschichtlichen vorweggenommen; was sich in immer erneuter Arbeit vollziehen muß, wird als ein für alle Mal daseiend gesetzt. Die Falschheit und Voreiligkeit dieser Synthese erweist

Digitized by Google

sich an der Unbeständigkeit des angeblich Ewigen: entweder wird das Feste, Überkommene unpassend für das wechselnde Leben, naive Anpassung aber ist nicht möglich, da die Offenbarung starr geworden ist; die Vergänglichkeit am angeblich Ewigen tritt hervor, es kommt zur Entscheidung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, zu einem Kampfe, in dem eines von beiden unterliegen muß — oder das Überlieferte ist nur scheinbar starr, die Ausleger legen unter, die ewige Kirche paßt sich der Zeitlage an, die geschichtliche Wandelbarkeit des angeblich Übergeschichtlichen tritt hervor. Dieses Nachgeben aber ist zugleich erhaltend, dieses Opfer an Festigkeit und inhaltlicher Dauer erweist sich als günstig für die Verbindung von Dauer und Lebendigkeit. Der Vorzug der römischen Kirche vor der griechischen, vor Islam und Talmud-Judentum liegt in der Existenz einer die Tradition autoritativ auslegenden, d. h. in Wahrheit umbildenden Spitze. Die für sich übergeschichtlichen Anspruch erhebende Überlieferung hat damit die Geschichtlichkeit in sich aufgenommen. Doch ist auch so die Synthese unvollkommen, weil sie der Freiheit wohl etwas nachgibt, aber ihr nicht grundsätzlich gerecht wird — die Antithese zwischen Person und Geschichte muß sich entschieden herausstellen, um wahrhaft vermittelt werden zu können.

Die Verfestigung des Überlieferten zu einer ewigen Offenbarung enthält schon die Antithesis in sich: nur weil das geschichtlich Gewordene als vergänglich, zufällig gegenüber dem Ewigen erscheint, weil seine Geltung als angemaßt angesehen wird, zieht man sich aus ihm in eine von ihm verschiedene Offenbarung, in eine Urgeschichte, die zugleich Ungeschichte ist, zurück. Es kann dabei zu einem Auseinandertreten der Tradition in zwei Teile kommen, die als wertentgegengesetzt angesehen werden: die Ur-Offenbarung ist durch die nachfolgenden Änderungen verfälscht worden. Alles, was ihr angehört, hat ewigen Wert; alles was zu ihr hinzugetreten ist, ist schlechthin wertwidrig. Diese Stufe ist im Alt-Protestantismus verwirklicht, der hier übrigens, ebenso wie vorher die römische Kirche, nur als Beispiel dient. Die Wahrheit an dieser — sonst ja durchaus irrigen — Scheidung ist, daß ideale Güter immer nur in bestimmter geschichtlicher Form realisiert werden, daß aber eine bestimmte historische Realisation sich dem idealen Gut in be-

Digitized by Google

sonderem Maße nähern kann. So entsteht der Wertbegriff des „Klassischen", ein höchst problematischer Wertbegriff, der aus dem ästhetischen Gebiet ins rechtliche, wissenschaftliche usf. hinübergreift, übrigens in seiner Bedeutung von dem besonderen Kulturgebiet abhängt. „Klassisch" kann eine geschichtliche Gestalt nicht nur in bezug auf das an sich übergeschichtliche ideale Gut sein, sondern auch als Verkörperung der Sondergestalt eines bestimmten geschichtlichen Ganzen — ja alles Klassische ist zugleich mit diesem Faktor behaftet (die klassisch-griechische Kunst ist nur für die europäische Entwicklung klassisch). Damit wandelt sich das Klassische um in das erhaltende Glied eines historischen Zusammenhangs — wir können von Traditions-Klassik reden, die stets auf ein bestimmtes soziales Wertzentrum, eine Familie, ein Volk, einen Stand usf. bezogen ist[1].

Der historische Prozeß ist historisch nur, weil er traditionshaltig, er ist Prozeß nur, weil er traditionsändernd, traditionszerstörend ist. Auch wo ein Erhaltungswille oder ein Erneuerungswille die Arbeit leitet, ist doch das Erhaltene oder Erneuerte immer zugleich verändert, schon dadurch verändert, daß es nicht mehr ursprünglich hervorgebracht wird. Doch auch inhaltlich ist das Gut nie ganz das alte, wenn es einen Prozeß der Erhaltung oder Erneuerung durchgemacht hat. Der ideale Sinn eines Kunstwerks ist der Zeit enthoben, unveränderlich, der von einem Aufnehmenden verwirklichte Sinn ist jedesmal ein geschichtlich veränderter. Wenn das überlieferte geschichtliche Gut als zu bewahrendes wertgehalten wird, dann ist sein ursprünglicher Sinn und damit alles, was der Näherung an diesen Sinn dient, gefordert, dann ist Traditionstreue ein Gut, Traditionsänderung ein Übel. Aber historisch bewußtes Verhalten ist doch immer Weiterarbeiten unter geschichtlichen Bedingungen in veränderter Lage. Alles Tradierte war einmal, als es entstand, neu und traditionswidrig — nichts ist entschiedener unhistorisch

[1] Das traditional Klassische ist von dem formal Klassischen im Sinne des Harmonischen zu unterscheiden. Zusammen hängt beides dadurch, daß die harmonische Gestalt zugleich als vorbildlich und als Erzeugnis eines besonders glücklichen geschichtlichen Augenblicks angesehen wird. Doch ist das vorbildlich Harmonisierte in sich nicht spannungslos — und wieviel an überwundener Spannung man noch als verträglich mit dem „Klassischen" ansieht, ob man z. B. Aischylos oder Michelangelo als „klassisch" anerkennt, bleibt im übergeschichtlichen Sinne willkürlich — die Bedeutung der Tradition entscheidet.

Digitized by Google

als Herausnahme einer Tradition aus dem geschichtlichen Prozeß, als Verewigung eines Gewordenen.

Die Erkenntnis der Geschichte zeigt alles Gewordene als veränderlich; vom Handelnden, vom eminent Historischen her gesehen ist das „Historische" im Sinne des Festen, Autorität Beanspruchenden ambivalent, erscheint zugleich als werthaltige, verbindende Tradition und als das Handeln hemmende Belastung. Unter den Wert-Täuschungen, bei denen an sich nichtwerthafte Gegensätze in Wertgegensätze umgefälscht werden, war die Ambivalenz von „alt" und „neu" aufgefallen (§ 19, S. 75). Der tiefere Grund dieser Täuschung enthüllt sich jetzt aus der Natur des Geschichtlichen heraus — und damit wird zugleich der Kampf entgegengesetzter Werthaltungen verständlich. Allerdings nur abstrakt; denn ob in einem bestimmten Falle die am Alten haftenden Werte der Tradition, der Stetigkeit, der Treue, der Klassizität, ob die am Neuen haftenden der reineren Wertverwirklichung, der technisch besseren Mittelfindung, der Anpassung an veränderte Verhältnisse, der Lebensnähe entscheiden, das läßt sich schlechthin nicht allgemein sagen, läßt sich bei der qualitativen Verschiedenheit der beteiligten Werte auch nicht durch Rechnung entscheiden. Der vor die Tat gestellte Mensch muß die Verantwortung für seine Entscheidung auf sich nehmen, und diese Entscheidung schließt jedenfalls die Notwendigkeit eines Opfers ein. Nur scheinbar ist die Wahl der Erhaltung weniger verantwortlich; in Wahrheit vernichtet sie vielleicht wertvolle Keime, während Parteinahme für das Neue nur auf Kosten wertvoller, gewordener Gestalten möglich ist.

132. Aktuale Synthesis.

Konkrete Probleme lassen sich jeweils nur konkret lösen. Hier, wo die Arbeit als geschichtlich bedingt allgemein betrachtet wird, ist die Konkretheit selbst noch abstrakt-allgemein zu betrachten: keine einzelne Synthesis kann gegeben, nur die Formen der Synthesis sollen aufgezeigt werden. Sie werden sich deutlicher zeigen, wenn sie sich von falschen Entscheidungen abheben.

Unter der Herrschaft der Ur-Offenbarung oder des Glaubens an das „Klassische" erscheinen die beiden Gegensätze der ambivalenten Werthaltung sauber geschieden: das Klassische ist posi-

Digitized by Google

tiv wertvoll, ewig gültig; jede Änderung ist Verderbnis, Barbarei, Zopf, Scholastik usw. Wenn aber das historische Bewußtsein sich auch des „Ursprünglichen", „Klassischen" bemächtigt, dann verliert dieses seine Sonderstellung und seinen Vorzug. Die Zwei-Teilung in Ur-Offenbarung (oder sich offenbarenden Volksgeist oder Griechengeist usw.) und in wertwidrige Wandlung ist ebensowenig aufrecht zu erhalten wie der Gegensatz zwischen himmlischer und sublunarischer Natur. Vielmehr tritt wie die Konstellation dem Naturgesetz so das Nur-Geschichtliche der ewigen Norm gegenüber; zwischen „notwendigen Vernunftwahrheiten" und „zufälligen Geschichtswahrheiten" wird streng geschieden. Aber auch dieser Gegensatz erweist sich als schwierig: vieles von dem, was als „vernünftig", damit als ewig geltend angesehen wurde, zeigt sich abhängig von einer bestimmten geschichtlichen Lage, ist mit dieser vergänglich. Damit verliert der „übergeschichtliche" Maßstab seine eindeutige Sicherheit. Auch wenn wir über geschichtlich Gewordenes unter der Norm ewiger Werte zu urteilen meinen, sind wir geschichtliche Wesen; auch der normative Pol unserer Person wird als geschichtlich gebunden erkannt. Diese Konsequenz des historischen Bewußtseins vernichtet die Naivität des Handelns, wir stehen der Ambivalenz des Historischen ratlos gegenüber. In dieser Lage, die er früh erkannt hat, fordert Nietzsche den souveränen Willensakt des schöpferischen Menschen als wertsetzend. Das ist der Zusammenhang zwischen seiner Kritik an der Lebensbedeutung der Historie und seinem wertsetzenden Prophetismus. Wendet sich nun der Wille (wie er durchaus kann) einer bestimmten Vergangenheit zu, so muß er sie willkürlich aus dem geschichtlichen Flusse herausheben, er muß bewußt tun, was einst vor Erwachen des historischen Selbstbewußtseins naiv geschah: der Mythos soll gemacht werden, d. h. man setzt zum Ziele bewußter Arbeit, was man gleichzeitig aller bewußten Arbeit gegenüberstellt. Von Schelling bis zum George-Kreis verfallen bedeutende Menschen diesem fixen Widerspruch, dieser bewußten Selbsttäuschung des gemachten Mythos[1]. Entscheidet der Wille jedoch gegen das geschichtlich Gewordene,

[1] Der Vorwurf des gemachten Mythos trifft Platon nicht, da er den Mythos als bedeutungsvolles Symbol an die Grenze des Erkennbaren setzt, ihn durch den Wechsel der Bilder (jeder seiner End-Mythen ist vom anderen verschieden) als ernstes Spiel, als philosophische Dichtung kenntlich macht.

Digitized by Google

so nimmt er Partei für das leere Neu-Werden als solches; anstatt frei zu wählen, unterwirft er sich dem Zwang der Mode. In beiden Fällen wird Geschichte und Gegenwart als im Wesen verschieden gewähnt, während echtes historisches Bewußtsein auch die Gegenwart als Geschichte, auch die Geschichte als einstige Gegenwart weiß. Damit ist die bloße Gegenüberstellung des Historischen gegen das Handeln (vgl. § 131 Anfang) vom Handelnden selbst als falsch erkannt, die Möglichkeit echter Synthesis eröffnet.

Die erkenntnismäßige Grundlage der echten Synthesis ist die Einsicht in das bipolar-dialektische Verhältnis zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem — es muß erkannt werden, daß Geschichte als solche ohne Übergeschichtliches weder sein noch gedacht werden kann, während alles Übergeschichtliche immer nur in geschichtlicher Umkleidung sich realisiert. Die Art, wie das Übergeschichtliche aus seiner Umhüllung herausscheint, ist auf verschiedenen Kulturgebieten verschieden — daher hier wie sonst die besonderen Verhältnisse der Synthesis erst in der Betrachtung dieser Gebiete hervortreten können. Allgemein ist deutlich, daß die Synthesis selbst nur geschichtlich, d. h. als immer sich erneuernder Prozeß möglich ist — daß es nur ein „Syntithenai", eine immer auf neuer Grundlage hergestellte Einigung, nicht ein Bleiben oder Verharren in vollendeter Einheit geben kann.

Als geschichtlicher, ja auf entwickelter Stufe bewußt historischer Prozeß verbindet die Synthesis einen relativ statischen und einen relativ dynamischen Pol. Der relativ dynamische unterwirft die Gegenwart der Zukunft, er enthält das Bild des Künftigen, das die ewigen Werte verwirklichen soll, als statisches Moment in sich; der relativ statische will die Gegenwart selbst als wertgestaltet, als am Ewigen teilhabend anschauen, er kann das nur, indem das Gewordene als gültig die Gegenwart formt und bestimmt. Die Erlebnisform des dynamischen Pols ist das, was Nietzsche als Liebe zum Fernsten, zum Land der Kinder ausgezeichnet hat, die Erlebnisform des statischen ist die bestimmte Liebe zur Heimat, zum Volke, zur Sprache, zum klassischen Werk. In dieser Liebe kommt die Unruhe der Arbeit zur Ruhe; aber da sie auf die wirkliche Gestalt gerichtet ist, und da alles Wirkliche immer bedroht ist, hat sie doch auch sorgende

Digitized by Google

Unruhe in sich und spornt zur Erhaltungsarbeit an. Alle Liebe hat irrationalen Charakter — sie ist nicht anzubefehlen, nicht abzuleiten, nicht durch Arbeit zu gewinnen, obwohl es eine Arbeit an sich selbst gibt, die die Liebesfähigkeit stärkt und die Liebe vorbereitet. Liebe verbindet, hält fest und erneut — sie ist es, die das Vergangene wahrt und neu verlebendigt — aber in aller Liebe bleibt die Zweiheit von Liebendem und Geliebtem, bleibt der Unterschied beider erhalten. Darum tritt das Zentrum der Person auch dem Geliebten gegenüber; die Unvollkommenheit vor dem Ideal zeigt sich auch an ihm — und so strebt die Liebe selbst einem vollkommeneren Zustand des Geliebten zu, den sie in ihren höchsten Momenten als vollendet vorweg nimmt. Sie sieht sich nicht nur gegenüber den Gefahren, die die Existenz oder den Wert des Geliebten und der Liebe selbst bedrohen, zu erhaltender und helfender Arbeit verpflichtet, sondern sie fühlt sich zugleich getrieben, die gesehenen Unvollkommenheiten des Geliebten in Zukunft zu überwinden. So erzeugt die Liebe selbst die Arbeit auf einen höheren Zustand hin: die Arbeit in einer Richtung, die als „Fortschritt" erscheint, entspringt, wo sie konkret ist, der Überzeugung vom angelegten Gut, das sich ganz verwirklichen soll — sie mißversteht sich selbst, wenn sie meint, nach der Zerstörung ein Neues aus dem Nichts erbauen zu können oder zu sollen. Aber die beiden Richtungen der Synthese, Teilhabe, die sich mit Erhaltungsarbeit verbindet, und Fortschrittsarbeit, treten einander zugleich als entgegengesetzte gegenüber: der Zukunftwillige zürnt auf das Verweilen bei der gegenwärtigen Gestalt als auf ein Hindernis des Fortschritts, der in der Gegenwart am Höchsten Teilhabende fürchtet von der fortschrittswilligen Arbeit Zerstörung dessen, was er liebt. Als zwiefach gerichtete hat die Synthese den Widerstreit in sich selbst — und ist deshalb nur als immer neu sich bildend und zerstörend möglich. Es ist falsch und es ist gefährlich, „die Synthesis" als feste Sache oder als objektiven Prozeß anzusehen, während sie doch wesentlich im Handeln verantwortlicher Menschen vollzogen werden muß. Keineswegs ist damit bestritten, daß äußere Umstände, die vom Willen unabhängig sind, das Gelingen des Handelns fördern oder hindern; auch über die relative Stärke der willensabhängigen und willensunab-

Digitized by Google

hängigen Momente ist gar nichts gesagt, wie denn darüber nichts Allgemeines ausgemacht werden kann. Für die Ergetik jedenfalls ist das willensmäßige Moment wesentlich, daher ist es nötig, das verantwortliche Handeln als solches zu betrachten.

Fünftes Kapitel.

Verantwortliches Handeln.

133. Der Kampf um die Autonomie.

Der theoretische Streit, ob der gute Wille oder das objektiv Geforderte ins Zentrum der Sittlichkeit gehört, scheint leicht zu schlichten. Der gute Wille will nicht die eigene Güte, sondern das als gut Eingesehene; es besteht also eine notwendige Korrelation zwischen subjektiver und objektiver Sittlichkeit. Die beiden Formen ethischer Lehre, die vom guten Willen und die vom objektiv Gebotenen ausgehende wären danach zwei Ansichten derselben Sache aus verschiedenen Standpunkten, sie ergäben zusammen eine vollere Erkenntnis des Gegenstandes, als jede für sich ermöglicht. Aber diese Harmonie bestände nur dann, wenn die Einsicht des Gutwilligen in das Gebotene notwendig irrtumsfrei wäre; denn sonst muß die objektiv unsittliche Handlung aus irriger Einsicht bekämpft werden, während doch der gute Wille des Handelnden anzuerkennen ist. Immerhin bliebe auch dann nach Belehrung des Irrenden Berufung von seiner mangelhaften an seine bessere Erkenntnis möglich, falls nur überhaupt das sittlich Gebotene sich als ein für alle Mal feststehend, als objektiv gebbar erwiese. Das jedoch ist nicht der Fall. Da vielmehr die Wert-Einsicht sich im Handeln selbst entwickelt, da der Einzelne in einer nie vollendeten, sich stets neu bestimmenden Wertwelt lebt, da seine Freiheit immer zugleich durch seine besondere Stellung in dieser Welt mußbedingt und sollbestimmt ist, so tritt auch seine Erkenntnis dem gegenüber, was andere für objektiv geboten ansehen. Der Ansatz zur ergetischen Dialektik, der früher aufgezeigt wurde (§ 95), ist nun zu entwickeln.

Zunächst erkennt man, warum es wesentlich ist, die Autonomie und nicht das objektiv Sittliche ins Zentrum zu stellen.

Digitized by Google

Wäre nämlich das objektiv Gebotene feststehend und zentral, dann hätte der gute Wille nur kausativen Wert, und den hat ebenso jede auf das objektiv Gute gerichtete Kraft. Es wäre dann nicht einzusehen, warum allgemein ein gutwilliges Handeln etwa dem suggerierten Gehorsam oder der sicheren Dressur vorzuziehen wäre; d. h. der Übergang vom zentralen sittlichen Gut zum Eigenwert des guten Willens, der doch einsichtig für jeden ist, könnte nicht gefunden werden. Der gute Wille dagegen geht notwendig auf das objektiv Gute. Der Gutwillige ist gewiß nur für die Aufrichtigkeit, nicht für die Richtigkeit seiner Überzeugung vor seinem Gewissen verantwortlich; aber da er das Gute will, muß er möglichst vollkommene sittliche Einsicht wollen. Ein Irrtum des sittlichen Urteils wird ihm, wenn er ihn durchschaut hat, notwendig verwerflich. Der ganze Zusammenhang sittlicher Arbeit ist also nur vom guten Willen her erkennbar, seine Auszeichnung als sittliches Zentralgut rechtfertigt sich so.

Aus der geschichtlichen Bedingtheit und Bestimmtheit alles Handelns folgt, daß der Ausdruck „objektiv sittlich" nicht eindeutig ist. Für jeden ist jederzeit objektiv sittlich, was es als geboten einsieht — mag das nun dem in einer geschichtlichen Gemeinschaft als geltend Anerkannten entsprechen oder widerstreiten. Aber als Glied dieser Gemeinschaft steht er doch unter ihren Normen; das in der Gemeinschaft Anerkannte macht sich gegenüber der Subjektivität des individuellen Urteils als objektiv geltend. Da das in der Gemeinschaft Geltende geschichtlich geworden ist und sich geschichtlich ändert, so ist es im Unterschied vom einsichtig Objektiv-Sittlichen als das geschichtlich Objektiv-Sittliche zu bezeichnen. Der Vertreter geschichtlicher Objektivität verurteilt den Anspruch des Einzelnen, sie an seiner Einsicht zu messen, als eitle Anmassung des Subjekts; der gemäß seiner Autonomie Urteilende fordert, daß das geschichtlich Gewordene sich vor seiner Einsicht rechtfertige. Ein Recht hat diese Forderung nur, wenn er wirklich seine sittliche Einsicht, die überselbstisch-personal ist, nicht seine selbstischen Vorlieben oder Abneigungen zum Richter aufruft. Der überselbstische Pol der Person ist in gebundener Kultur immer mit ihrer Gemeinschaft eins; hier gibt es daher keine Revolutionäre aus Überzeugung, nur Aufrührer

Digitized by Google

mit schlechtem Gewissen. Auch in freier Kultur, bei Personen, die sich als frei wissen, ist die Übereinstimmung von einsichtig und geschichtlich Objektivem der zu erstrebende, normgemäße, in diesem Sinne normale Wertverhalt. Aber die freie Person weiß das Geschichtliche als nur geschichtlich, d. h. als nicht ewig, sie vermag sich auch ihrer Gemeinschaft gegenüber zu stellen und fordert die Messung des sozial Geltenden an höherer Einsicht als ihr Recht. Da sie irren kann, da außerdem der Wert ihrer Gemeinschaft anerkannt bleibt, entstehen so die großen sittlichen Konflikte, in denen die volle Verantwortlichkeit des Handelns sich zeigt. Hegel, für den „objektive Sittlichkeit" geschichtlich-objektive bedeutet, dazu mit der besonderen Einschränkung auf den Staat als normierende Gemeinschaft, hat doch diesen Konflikt als den der großen Einzelnen anerkannt — ihn damit allerdings ohne Recht beschränkt.

134. Struktur der sittlichen Erkenntnis.

Im strengen und präzisen Sinne sittlich ist der einzelne konkrete Entschluß, sofern er in Richtung dessen erfolgt, was als gefordert einsichtig ist. Die Einsicht, die ihm entspricht, muß also ebenfalls konkrete Einsicht über einen bestimmten gegenwärtigen Fall sein: ich habe jetzt dies zu tun oder zu unterlassen. Der Entschluß für oder wider das Gesollte ist mir aufgegeben; er hat für mich sittliche Bedeutung, weil in mir zugleich Motive wirksam sind, die gegen das Gesollte antreiben. Damit ist eine Trennung gesetzt zwischen dem sittlich urteilenden Ich-Zentrum und meinem jetzigen Selbst, wobei zugleich das urteilende Zentrum als das eigentlich berechtigte anerkannt wird. In sehr verschiedener Art kann diese Trennung seelisch realisiert und bewußt werden — als Gegensatz von „Gewissen" und „Begierde", von „Geist" und „Fleisch", von jähem Antrieb und Besinnung oder auch von drängendem Tatwillen und hemmender Feigheit oder Faulheit: es ist hier nicht die Aufgabe, diese Erscheinungsformen einzeln aufzuführen, zu analysieren oder in Gruppen zu ordnen. Nur das, was in allen Fällen und zwar auf Seiten der Einsicht, nicht des widerstreitenden Triebes vorhanden ist, ist jetzt wesentlich, da wir die Sinn-Struktur der sittlichen Erkenntnis, nicht die Formen ihrer seelischen Wirk-

Digitized by Google

samkeit zum Gegenstand haben. Der widerstrebende Trieb ist nur Anlaß, der Einsicht als sittlicher bewußt zu werden; diese selbst enthält zweierlei: meine bestimmte Lage, in der ich so oder so entscheiden kann, und ein Werturteil, das geltenden Wert der einen dieser Entscheidungen zuspricht.

Das Werturteil kann mir aus der Lage selbst als Forderung unmittelbar entgegentreten — es löst sich trotzdem von der Lage ab. Auch wenn ich das Rechte als ganz individuell erkenne, nicht daran denke, es in einen allgemeinen Grundsatz zu fassen oder es aus einem allgemeinen Grundsatz abzuleiten, ist es doch „an sich" der Lage gegenüber allgemein. Das zeigt sich, sowie ich den im sittlichen Urteil eingeschlossenen Gehalt ausdrücklich zum Bewußtsein bringen will. Eine solche Klärung aber ist sittlich mindestens dann gefordert, wenn aus irgendeinem Grunde Zweifel an der Richtigkeit der Entscheidung entstehen. Als Grund des Urteils treten dabei allgemeine Wertverhalte hervor, aus denen Normen sich ergeben. Die Lage, die mich zu dieser Entscheidung treibt, mag durchaus einmalig sein: ich als dieser Mensch z. B., dem dieses Werk aufgetragen ist, habe die Pflicht, ihm selbst auf Kosten anderer schwerste Opfer zu bringen — immer wird der Wertgehalt, auch wenn er eine sich inhaltlich nie wiederholende Entscheidung rechtfertigt, grundsätzlich vom besonderen Falle lösbar, d. h. formal allgemein sein. Die Struktur der Erkenntnis wird nur deutlich, wenn wir die Erkenntnis selbst verdeutlichen; denn mag sie auch in anschaulicher Verkürzung gegeben sein, ihr Wesen als Erkenntnis fordert diskursive Auseinanderlegung. So scheiden sich Wert-Einsichten, die ihrem Gehalt nach von dem besonderen Falle unabhängig sind, von der Erkenntnis der Lage als einer, die mir die Pflicht auferlegt, diese bestimmten Güter jetzt zu verwirklichen, zu schützen oder zu schonen. Man darf die sittliche Einsicht in die konkrete Lage nicht etwa mit der von allen Werturteilen unabhängigen Erkenntnis der wirksamen Faktoren verwechseln, deren Bedeutung technisch-praktisch ist, nicht den sittlichen Entschluß sondern die Art seiner Durchführung bestimmt. Es handelt sich vielmehr um die Einsicht, daß mir jetzt dies obliegt, d. h. daß allgemein als gültig anerkannte Werte mich jetzt bestimmen sollen, oder wenn man die ganze Erkenntnis als Syllogismus verdeutlicht, um den Untersatz, der

Digitized by Google

erst bestimmte Folgerungen aus dem allgemeinen Wert-Obersatz erlaubt. Die Trennung dieser beiden Bestandteile der sittlichen Erkenntnis realisiert sich vollständig, sobald von der Situation gelöstes Nachdenken über Werte und Güter sich einstellt. Alle Ergebnisse solchen Nachdenkens sind allgemein; jede Art sittlicher Lehre prägt sie in dieser Allgemeinheit ein, damit sie im gegebenen Falle gegenwärtig seien. Man weckt, verfeinert das Gewissen, indem man den Menschen wertsichtig macht. Gewiß geschieht das zunächst an einzelnen Fällen, aber von diesen löst sich der allgemeine Wertverhalt ebenso los wie bei rein theoretischer Erkenntnis der allgemeine Sachverhalt vom Beispiel. Mit der Wert-Einsicht ist Pflicht-Einsicht noch nicht gegeben; ich weiß nicht, ob ich je aufgerufen werde, Güter gerade dieser Werte zu Zielen meines Handelns zu machen. Pflicht-Einsicht folgt immer aus der besonderen Lage, die mir dieses zu tun aufgibt.

Aber allgemeine Wert-Einsicht und individuelle Pflicht-Einsicht einander so n u r entgegensetzen bedeutet lediglich eine erste, sehr rohe Näherung an die Wahrheit. Die allgemeinen Wert-Erkenntnisse enthalten vielmehr immer bereits Momente, die besonderen Lagen entspringen, und ebenso die individuellen Lagen relativ allgemeine Momente, die in jedem Falle bestimmte Pflichten mit sich bringen. Das folgt bereits aus dem Utraquismus aller Wertverhalte: wertvoll ist nie der Wert sondern das Gut, Gut aber enthält stets relativ zum leitenden Werte Wertfremdes; dieses Wertfremde ist immer aus tatsächlichen Momenten unserer Lage entsprungen, die allerdings einer ganzen Menschengruppe, ja allen Menschen gemeinsam sein können. Umgekehrt: die wertfremden Momente werden als Momente des Gutes wertvoll, sie bleiben nicht bloßes „Material" sondern ihre Aufnahme ins Wertbereich erzeugt die materialen Folgewerte, die erst den Zusammenhang der Wertgebiete ermöglichen. Eine Norm ferner folgt aus einem Wertverhalt immer nur, wenn schon ganz allgemein eine Situation hinzugedacht wird, die zur Realisierung auffordert. So setzt die Norm, die Wahrheit zu sagen, voraus, daß der Redende in der Absicht spricht, der Angeredete solle seine Rede für wahr halten (daß er nicht scherzen oder nur unterhalten will).

Digitized by Google

Die sittliche Bedeutung der Lage erhellt aus dem Berufe des Menschen, der in sie eintritt, wenn Beruf in dem umfassenden Sinne verstanden wird, in dem das Wort früher eingeführt wurde (§ 54, S. 216), wenn also nicht nur die übernommene besondere Tätigkeit sondern auch der durch soziale Bindungen (Familienstand, Freundschaft, Kameradschaft), durch besondere Fähigkeiten (Stärke, Klugheit, Sachwissen) oder Mittel (Reichtum, Macht) entstehende Anspruch unter diesen Begriff fällt. Jeder „Beruf" aber ist relativ zur besonderen Lage allgemein, er enthält gleichsam ein Versprechen, sich ihm gemäß zu verhalten. Daß etwas zu meinem Berufe gehört, ist nur durch allgemeine Wert-Einsichten hindurch (die nicht explizit zu sein brauchen) erkennbar. Noch deutlicher sind die allgemeinen auf Wert-Einsichten gestützten Normen bei allen sittlich geforderten Unterlassungen und Rücksichten; denn dabei sollen die Güter, deren Schonung gefordert wird, allgemein als Güter vor Augen stehen. „Forderungen" stellt der Tag nur, weil etwas, was jenseits des Tages gilt, ihm gegenübersteht. So notwendig es ist, die beiden Momente der allgemeinen Wert- und der besonderen Pflicht-Einsicht je für sich zu denken, so wenig wird man der Sache gerecht, wenn man nicht zugleich ihr bipolar-dialektisches Verhältnis, d. h. das Aufgenommensein jedes Pols als Moment in den anderen mitdenkt.

135. Konflikt und Entscheidung.

Umfassendste Wert-Einsicht und schärfste Erkenntnis der sittlichen Lage, d. h. dessen, was gerade mir jetzt obliegt, sind die beiden einander ergänzenden und bipolar zusammengehörigen Teile der sittlichen Einsicht. Aber sie stehen auch in einem Gegensatze zueinander. Je umfassender die Wertsichtigkeit ist, um so mannigfaltigere Wert-Richtungen treten bei jeder Handlung oder Unterlassung hervor: das Ziel, auf das sie sich richtet, trägt neben den Eigenwerten, um derentwillen es erstrebt wird, kausative Werte und Unwerte verschiedener Art; die Mittel haben neben ihrem kausativen Wert auch Eigenwert oder Eigen-Unwert und ihre Wirkungen beschränken sich nicht auf die gewollte Richtung. So erklärt es sich, daß umfassende Wert-Erkenntnis, obgleich sie gefordert ist, das Handeln lähmen, par-

Digitized by Google

tielle Wertblindheit es stärken kann. Das fühlen die Anderen, die Schwächeren zumal, die geführt werden wollen. Der Einseitige reißt sie mit, weil er seine Kraft konzentriert; entschiedene ob auch verblendete Parteinahme setzt sich durch. Wessen Wertnahmen begrenzt sind und untereinander einstimmig, der sieht an jeder Situation leicht das ihm Wesentliche, arbeitet ungehemmt durch Nebenrücksichten — allerdings rächen sich die vernachlässigten Wertverhalte durch ungewollte Wirkungen des Erreichten. Der Konflikt, der so zwischen Weite der Wertsicht und Bestimmtheit der Situationserkenntnis entsteht, beruht auf der Vielheit der Werte, die nicht auf e i n e n zurückführbar, auch nicht durch e i n e n Maßstab meßbar sind (vgl. § 31). Gewiß ist jeder nur für das verantwortlich, was er direkt oder indirekt gewollt hat — indirekt aber will er alles, was er als mögliche Folge seiner Handlung sieht, ohne die Handlung zu unterlassen. Sogar das Strafrecht erkennt das im Begriffe des „dolus eventualis" an. Da ferner mit sittlichem Willen der Wille zu sittlicher Erkenntnis notwendig verbunden ist (§ 133), so darf der sittliche Mensch die Schwierigkeiten nicht scheuen, die aus umfassender Wert-Erkenntnis hervorgehen. Diese aber beschränken sich nicht auf bloße Erschwerung der Situations-Erkenntnis, sondern gipfeln in echten Konflikten der Pflichten: der Handelnde hat nur die Wahl, welchem von mehreren geltenden Werten er zuwider handeln soll. Unterlassung nützt nichts; denn wo eine Entscheidung gefordert ist, da steht Unterlassung der Handlung gleich.

Die meisten unter den großen Ethikern bestreiten die Existenz echter Pflicht-Konflikte; der Monismus wie der Monarchismus der Werte hat sein praktisches Motiv in dem Wunsche eindeutiger Entscheidungen über das jeweils zu Tuende, während sein theoretisches Motiv in dem Einheitstreben der Erkenntnis liegt. Aber schon die Verschiedenheit der einheitbildenden Werte zeigt die Aussichtslosigkeit dieser Versuche, die alle durch die Systematik erledigt sind. Auch eine einheitliche Höhenordnung unter den Werten existiert nicht (§ 31) und würde, selbst wenn sie existierte, nichts helfen; denn auch wo Höhen-Unterschiede vorhanden sind, entscheiden sie nicht immer eindeutig über das zu Tuende, da Unterschiede der Dringlichkeit, der Wirkungsbreite usf. ihnen entgegenstehen können. Die Höherwertigkeit

Digitized by Google

kultureller Eigenwerte gegenüber ökonomischen Wirkungswerten steht fest; trotzdem wird jeder unter Umständen als Privatmann wie als Staatsmann die notwendige wirtschaftliche Grundlage aller Kultur sogar auf Kosten eigenwertiger kultureller Güter fördern müssen. Da sich der sittliche Gehalt nicht aus dem Zentralwert ableiten läßt, gibt auch der Vorrang des Zentralwerts nicht, wie Kant meinte, die Lösung aller Pflichten-Konflikte. Daß alle Imperative, die aus der Einheit des sittlichen Wollens folgen, etwa der der Wahrhaftigkeit oder des Eigenwertes jeder Person, allgemein gültig sind, hilft nichts. Lüge ist unbedingt unsittlich — aber es kann sein, daß die Erhaltung von Gütern, die nur durch Lüge zu retten sind, von mir ebenso unbedingt gefordert ist: dann ist ein echter Konflikt gegeben. Allen monistischen oder monarchischen Einheits-Versuchen, die einen Einzelwert voranstellen, steht gegenüber der Schleiermachers, für den höchstes Gut und Gesamtgut zusammenfällt, der das Ganze aller Güter als Einheit faßt und aus dieser Einheit die Verhaltungsregeln ableiten will, die jeden einzelnen Fall entscheiden und damit echte Konflikte ausschließen. Aber diese Einheit des Gesamtgutes ist für uns nie gegeben, die Regeln Schleiermachers stellen sich als Kompromisse dar, die schon durch ihre Kompromiß-Natur den Konflikt anerkennen, den sie immer nur teilweise lösen. Damit enthüllen sie auch den wahren Wert aller Versuche, ethische Konflikte auszuschalten. Wie die Einheit aller Erkenntnis, so ist auch die einheitliche bindende Entscheidung aller Konflikte „Idee", d. h. Aufgabe, die gerade durch ihre Unlöslichkeit unser Verhalten normiert. Der sittliche Kosmos soll zugleich allumfassend und einheitlich sein wie der reale Kosmos als Idee des Erkennens; aber jede Entdeckung neuer Werte, Wertzentren, Güter durchbricht zunächst die scheinbar schon erreichte Einheit. Indem Werte und Güter als System erkannt werden, wird der Weg zur Vereinigung aus ihrer Verbundenheit heraus gezeigt, indem die Wertzentren Gemeinschaften bilden, gleichen sich die auf sie bezogenen Werte und Güter aus und ordnen sich den auf die Gemeinschaft bezogenen unter. Erkenntnis und reale Entwicklung, Ethik und Ethos stehen in enger Wechselbeziehung; für die Einschränkung der Konflikte ist das jeweils herrschende Ethos weit wichtiger als die Ethik.

Digitized by Google

Je entwickelter ein Ethos ist, um so weniger läßt es sich von einem Werte oder auch von einem Wertzentrum aus nachkonstruieren, wie das vielleicht bei primitivem Stammes-Ethos möglich ist; vielmehr weist es wertverschiedenen Gütern und verschiedenen Wertzentren je ein begrenztes Recht zu. Die Analyse jedes geschichtlichen Ethos ist daher sehr schwierig, worüber die üblichen Konstruktionen, die es aus je einem herrschenden Werte und einem Zentrum ableiten wollen, hinwegtäuschen. So enthält das Ethos selbst immer Spannungen in sich, es läßt in bestimmten Fällen der persönlichen Entscheidung Freiheit und es enthält für neu auftretende Schwierigkeiten keine Lösung. Darin zeigt sich, daß jedes Ethos ein geschichtlich sich änderndes Gebilde ist. Aber es wäre falscher Objektivismus, wollte man diese Änderung wie ein den Personen gegenüberstehendes Schicksal, wie eine Änderung des geistigen Klimas betrachten; vielmehr ändert jede echt persönliche Entscheidung auch das Ethos, und durch diesen Einfluß wird die Verantwortung gesteigert. Aus der großen Mehrzahl der Fälle, in denen der Einzelne sich durch das objektive Ethos die Entscheidung dessen, was geboten ist, abgenommen sieht, in denen ihm nur obliegt, im Sinne des Ethos seine widerstrebenden, von ihm selbst verurteilten Triebe zu zähmen, heben sich als die sittlich wesentlichen die ab, in denen entweder verschiedene Arten von Ethos (etwa nationales und religiöses) dem Handelnden gegenüber ihre Rechte geltend machen oder das eigene autonome sittliche Urteil dem Ethos seiner Gemeinschaft widerstreitet. Durch solche Konflikte entwickelt sich das Ethos fort, wenn sie energisch und bewußt gelöst werden, während es durch Kompromisse zwischen Pflichten und selbstischen Nöten und Neigungen degeneriert.

Verantwortliche Entscheidung zwischen verschiedenen Gütern und Werten kann für den Entscheidenden eine Rangordnung bestimmen, die nicht absolut, aber von jetzt an für ihn gilt. So und nur so, nicht in der Wertnahme, nicht in den zu erkennenden Wertverhalten, ist der Einzelne den Werten gegenüber aktiv, an dieser und nur an dieser Stelle hat das Verbum aktivum „werten" sein Recht. Ob die Entscheidung zuerst allgemein (als subjektive Maxime) oder für eine Lebenswendung konkret-individuell erfolgt, macht keinen wesentlichen Unter-

Digitized by Google

schied. Recht oder Unrecht der Entscheidung zeigt erst das nachfolgende Verhalten; sie ist sittlich berechtigt, wenn der Entscheidende ihre Konsequenzen zieht und auf sich nimmt. Sogar bloße Entscheidungen der Klugheit lassen sich in schwierigen Fällen erst nachträglich auf ihre Zweckmäßigkeit hin beurteilen, und zwar deshalb, weil diese von dem weiteren, kühnen oder vorsichtigen Betragen des Handelnden abhängt; denn daß äußere Umstände unvorhersehbarer Art Erfolg oder Mißerfolg herbeiführen, beweist für oder gegen die Klugheit einer Maßregel nichts. Analog rechtfertigt sich die Verletzung von Familienpflichten bei einer Berufswahl durch die unbedingte, sich selbst nicht schonende Hingabe an den Beruf, oder die Untreue gegen alte Bindungen nach einer Revolution durch die höhere Treue, mit der der Abgefallene seinem Volke dient. Moralisieren gegenüber echten Konflikten hat höchstens den Sinn, die verletzten Normen und Pflichten als solche sichtbar zu machen; das Wesentliche, den Ernst und die Echtheit des Entschlusses vermag niemand zu kennen. Auch ein Rat an den vor die Entscheidung Gestellten kann nichts weiter leisten, als ihm die vollständige Übersicht über die streitenden Wert-Rücksichten und die Konsequenzen jeder Entscheidung zu erleichtern. Die eigene Tat ändert und beschränkt nicht nur die tatsächlichen Bedingungen alles weiteren Handelns, sie verbindet zugleich sittlich, sie legt neue Pflichten auf, schafft neue Dringlichkeit und Nähe. Man denke nur an die beiden Entscheidungen, vor die in unserer Kultur fast jeder Einzelne gestellt ist, an Berufswahl und Eheschließung. Die übernommene Verantwortung ist in jedem Falle nur unvollkommen übersehbar — niemand weiß voraus, in welcher besonderen Art sie verpflichten wird. Unser Handeln steht verantwortlich inmitten eines Zusammenhangs, den wir nur sehr teilweise überblicken; daher der Wunsch, daß uns die Verantwortung abgenommen werde durch Entscheidungsregeln, die ein für alle Mal gelten. Aber alle solche Regeln sind Teile eines Ethos, das sich wandelt, sie sind auf das relativ Beständige berechnet, auf die häufigen Fälle; sie werden richtig leiten, soweit ein Regelfall vorliegt, sie werden richtig warnen, wenn selbstische Interessen uns eine sittlich bedeutsame Besonderheit vorspiegeln (was überwiegend häufig ist), aber sie können nichts mehr nützen, wo wirklich ein neuer Konflikt zu lösen ist.

Digitized by Google

Klarheit über den Sinn verantwortlicher Entscheidung und über die Bedeutung solcher Entscheidungen für das Ethos ist notwendige Voraussetzung der Kulturlehre; denn nur so wird der personale, dialektische Charakter aller Kultur von vorn herein deutlich. Alles Werk des Menschen ist wirklich im Wirken — das gewirkte Werk bleibt tot oder stirbt, wenn es nicht in verantwortlichem Wirken immer erneut wird.

Zweiter Unterteil.

Werklehre.

136. Abgrenzung des Themas.

Jeder der beiden Unterteile der Ergetik entspricht einem der beiden ersten Hauptteile, die Arbeitslehre der Axiotik, die Werklehre der Systematik; denn die Bedingungen und Bestimmungen der Arbeit sind allgemein zu betrachten, während das Werk je als ein Werk besonderer Art aufgegeben ist. Trotzdem unterscheidet sich die ergetische Betrachtung grundsätzlich von der axiotischen wie von der systematischen dadurch, daß sie die dialektische Dynamik, das Wissen um die Unvollständigkeit jeder Betrachtungsart und damit die Richtung auf das Ganze als die Einheit von vorn herein in sich hat, während die zwei ersten Teile dies erst entdecken ließen. Das System der Werte hatte sich als keine bloße Klassifikation sondern als Sinnganzes erwiesen; aber wie seine Ganzheit und Vollständigkeit in der eng verbundenen Geschichte der theoretischen und praktischen Arbeit sich erst entwickelt, so ist es als ruhendes Sinnganzes noch nicht in seiner Wahrheit gesehen sondern erst als sich in verschiedenen Formen verwirklichendes Ganzes, als Kulturganzes.

Das Werk wertgeleiteter Arbeit als Einheit gesehen heißt Kultur; daß diese Einheit nicht unmittelbar sondern immer nur je ein Teil von ihr Gegenstand der Arbeit sein kann, spricht sich in der relativen Selbständigkeit der Kulturgebiete aus. „Kultur" ist dabei im umfassenden Sinne des Wortes gemeint, so daß sie „Zivilisation" und „Kultur im engeren Sinne" zusammenfaßt. Als Gesamt-Überschrift wird der

Digitized by Google

weniger gebräuchliche deutsche Ausdruck: „Werklehre" bevorzugt, weil „Werk" deutlicher als „Kultur" die Beziehung zur Arbeit ausdrückt, die in der Darstellung nie vergessen werden darf. Auch möchten durch Namen wie „Kulturlehre" oder „Kulturphilosophie" Ansprüche geweckt werden, die nicht erfüllt werden können. Da nämlich die Werklehre Teil der Wertwissenschaft ist, können die realen Bedingungen und der geschichtliche Gang der Kultur nicht selbständige Gegenstände werden. Obwohl die Geschichtlichkeit aller Kultur immer und überall vorausgesetzt und beachtet wird, bleibt doch die materiale Geschichtsphilosophie ausgeschlossen. Zur materialen Geschichtsphilosophie gehören Fragen wie die nach dem Sinn der Geschichte, nach der Verbundenheit oder Getrenntheit der verschiedenen geschichtlichen Kulturen. Als ergetisch ist die Betrachtung vielmehr auf das Werk als Gegenstand des Handelns gerichtet, also da Handeln nur in der Gegenwart möglich ist, auf die gegenwärtige Kultur. Diese allerdings ist nicht nur wie jede Kultur geschichtlich, sondern zugleich sich ihrer Geschichtlichkeit bewußt; zu ihr gehört selbständige Historie und der Arbeit immanente historische Besinnung, Entschränkung des Blicks. Daher ist uns unsere Kultur nicht „die Kultur", weder einzig noch endgültig; vielmehr wissen wir, daß sie Momente enthält, die nicht für Kultur überhaupt notwendig sind. Ja noch mehr, wir wissen allgemein, daß solche Momente auch da vorhanden und wirksam sind, wo wir ihre geschichtliche Besonderheit ausschalten wollen. Wir wissen uns ferner als freie und zugleich als geschichtlich bedingte und bestimmte Personen. Die Dialektik, die unserer Kultur offenbar innewohnt, die als noch verborgene auch in älteren und gebundenen Kulturen enthalten ist, muß zuerst allgemein entwickelt werden, ehe sie auf den wichtigsten Kulturgebieten dargestellt werden kann.

Erstes Kapitel.

Allgemeine Dialektik der Kultur.

137. Gebundene und freie Kultur.

Freie Kultur ist getragen von Personen, die sich als Personen wissen, d. h. deren überselbstischer Pol allem, was zu ihnen

Digitized by Google

gehört, auch der eigenen Gemeinschaft, auch der Überlieferung, in der sie leben und arbeiten, gegenübertreten kann. Nun weiß aber die freie Person, wenn sie historisches Selbstbewußtsein erlangt, ebenso auch, daß sie bestimmte Person ist, daß die Tradition Trägerin von Eigenwerten ist, deren Güter erhalten werden sollen. Wenn der überselbstische Pol der Person dem Überlieferten gegenübertritt, so bedeutet das Prüfung, nicht Verwerfung. Die Prävalenz des Positiven gilt hier, wie sie gegenüber dem Leben und dem Selbst gilt. Da das Überkommene immer zugleich als wertvoll und als änderungsbedürftig erscheint, steht die freie Kultur vor der Ambivalenz des Historischen (vgl. § 131). Was von der Arbeit her dargelegt wurde, muß ergänzt werden im Hinblick auf Feld und Gegenstand der Arbeit; die Selbsterkenntnis der freien Person vollendet sich in der Erkenntnis der freien Kultur. Die Eigenart freier Kultur wird sichtbar an ihrem Gegensatz. Daher ist zuerst das Wesen gebundener Kultur darzustellen; es wird sich dann zeigen, daß der Gegensatz kein ausschließender sondern ein echt polarer ist, d. h. daß jeder Pol in seiner Art den anderen einschließt, daß der Keim freier Kultur in der gebundenen, die Wahrheit der gebundenen Kultur in der freien liegt.

Gebundene Kultur ist hier als Idealtypus gemeint, der geschichtlich nirgends ganz verwirklicht ist; nur dem rückblickenden, von den Kämpfen der Freiheit erschütterten Menschen scheint in bestimmten Perioden bestimmter Völker das verlorene Paradies einer vollen Einheit von Person und Gemeinschaft, von Gewordenem und Gültigem, von Leben und Dauer erreicht zu sein. Obwohl hier der Anspruch einer Sinnerfassung der Gesamtgeschichte nicht gestellt wird, ist doch darauf hinzuweisen, daß gebundene Kultur nicht am Anfang steht, sondern aus primitiven, vorkulturellen Zuständen sich entwickelt und Reste solcher Zustände stets in sich schließt. Der primitive Mensch, ebenfalls nur idealtypisch konstruierbar, ist als symbiotisches Lebewesen überselbstisch gebunden — für sein Bewußtsein Augenblicksmensch, dem einzelnen Antrieb hingegeben, die einzelne Gefahr abwehrend, das jetzige Bedürfnis befriedigend, steht er doch in einem Lebenszusammenhang, der nicht nur das eigene Leben, sondern da er Herdentier ist, auch den einzelnen Lebensfaden überschreitet, ihn in das Gesamt-

Digitized by Google

leben seiner Herde, seines Stammes einfügt. Das Bewußtwerden dieser Einheit in Sprache, Sitte, Kult ist die erste Stufe, die zur gebundenen Kultur führt. Vom Primitiven her gesehen ist es Aufgabe, den überselbstischen Pol als herrschenden zum Selbstbewußtsein zu bringen, d. h. das Widerstreben des Selbst, des Triebes, des Augenblicks für das Bewußtsein als Aufstand, Frevel erscheinen zu lassen. Die Gemeinschaft und die Güter, die ihr Dauer und Einheit geben, sollen unbedingt über dem Einzelnen stehen. Die Güter der Gemeinschaft sind durch die Götter vertreten, und diese Götter sind Götter der Gemeinschaft, der Familie, des Stammes, des Volks. Der einzelne beurteilt sich von einem höheren Zentrum her, aber er beurteilt dieses Zentrum nicht. Daher scheidet er geschichtliche Momente des Geltenden nicht von ewigen, hat kein historisches Bewußtsein. Was in der Gemeinschaft gilt, bindet den Einzelnen. Mag der selbstische Trieb noch so oft Herr werden, jede solche Auflehnung des Selbst ist für dessen eigenes Bewußtsein Verbrechen. Jedes Werk, an dem einer arbeitet, dient der Gemeinschaft und dadurch dem Leben. Die Freiheit des Schaffens ist stets durch Tradition begrenzt, die Gemeinschaft ist als diese in ihrer Gliederung und Ordnung heilig; wird sie von außen bedroht oder im Inneren zerrüttet, so beweist das, daß sie vom rechten Wege abgewichen ist, daß ihr Gott oder ihre Götter versöhnt werden müssen.

Da die Gemeinschaft in den wechselnden Generationen fortlebt, trennt sich die Überlieferung, so sehr sie dem Leben verbunden ist, doch auch von ihm ab; sie wird jeder neuen Jugend mitgeteilt, sie ist das dauernde Gewissen des sich wandelnden lebendigen Ganzen. Erst mit der selbständigen Überlieferung ist die Stufe der gebundenen Kultur erreicht. Mit ihr ist aber zugleich die Aussonderung von Trägern der Überlieferung verbunden, ebenso wie überall die wachsende Kultur zur Arbeitsteilung und, da diese geregelt sein soll, zur Ausbildung von Ständen, Altersgruppen usf., zur Gliederung der Gemeinschaft führt. Wird ein bestimmtes „Werk" im weitesten Sinne des Wortes, wird Kult, Handwerk, Wissen, Recht, Waffendienst besonderen Einzelnen oder Gruppen übertragen, so tritt zugleich die Eigengesetzlichkeit dieses Werks in Teilen der Überlieferung hervor, die bei aller Eingeordnetheit in das Ganze doch Selb-

Digitized by Google

ständigkeit gewinnen. Jeder gesonderten Lehre wohnt neben der Tendenz auf Erhaltung eine andere inne, nämlich die, sich reiner, folgerechter gemäß den in ihr herrschenden Werten auszubilden: in Recht, Kult, Sitte zeigen sich Bemühungen um Einheit, Ordnung, Systematik, in der traditionalen Technik Bestrebungen beginnender Rationalisierung, in der Priesterlehre und im bildnerischen, mimischen, musikalischen Schaffen die Eigengesetzlichkeiten, die dann zu Wissenschaft oder freier Kunst führen können, die sittlichen Forderungen lösen sich von den Sitten los, mit denen sie anfangs ganz eins waren. Zu solchen inneren Ursachen des Kulturwandels treten äußere: Einflüsse anderer Kulturen, Änderungen der Lebensbedingungen, Wanderungen usf., die in jedem Falle andere sind, aber nie ausbleiben. Je entschiedener sich dem gegenüber die Überlieferung festigt, um so deutlicher wird auch der Wandel erlebt. Er wird dann vor dem traditionsgebundenen Gewissen als Frevel erscheinen, während die Urheber oder Anhänger neuer Einsichten, sittlicher Forderungen, Bräuche, Verfahrensarten diese als Offenbarungen der Götter rechtfertigen. Die Gefahr des Zerfalls, die jede gebundene Kultur bedroht, führt zum Abschließen der Offenbarung, damit zur anderen Gefahr, der der Erstarrung, Umpanzerung, Verkümmerung des Lebens. Die Neuerer, die sich selbst noch gebunden fühlen, rechtfertigen sich nun als Retter der Ur-Offenbarung vor den fälschenden Zusätzen der Späteren.

Die Kompromisse und Vermittlungen, die so gefunden werden, gewähren oft für längere Zeit den notwendigen Bewegungs-Spielraum zugleich mit dem schützenden Halt; sie herrschen in den Perioden, die als kulturell gebunden und in sich vollkommen erscheinen, obgleich für genaueres Hinsehen der Idealtypus nie ganz verwirklicht ist. Aber sie alle enthalten den Widerspruch in sich, daß geschichtlich Besonderes allgemein gültig, zeitlich Wechselndes ewig sein soll. Dieser Widerspruch tritt hervor, wo Ur-Offenbarung von späterer Verderbnis gelöst, wo echte Offenbarung von falscher geschieden, wo um die Auslegung des Überlieferten gestritten wird. In jedem solchen Streit wird schließlich das selbständige Denken unentbehrlich, das gerade die Verfestiger der Tradition als ordnendes, das Gesetz auf den einzelnen Fall anwendendes, die eigene Auslegung verteidigendes brauchen. Das Denken aber, die Entscheidung

Digitized by Google

der Vernunft, ist kein Diener, den man beliebig rufen und entlassen kann; es wird in einzelnen Menschen mächtig, und diese besinnen sich auf ihr Eigenrecht auch gegenüber der Tradition: der Empörer ist vielleicht noch für die anderen, aber nicht mehr für sich selbst Frevler, er vertritt ein überselbstisches Zentrum.

Die entscheidende Wendung von gebundener zu freier Kultur ist die Loslösung des überselbstischen Pols der Person von der Tradition und von der bestimmten Gemeinschaft; sie vollzieht sich im Erkennen ebenso wie in Sittlichkeit und Religion. Da alle Kultur traditional ist, so wird der radikale Vertreter dieser Wendung zum Gegner oder mindestens Vergleichgültiger der Kultur. In verschiedenster Art zeigt sich das bei denen, die ihr eigenes religiöses Erleben den Priestern und Schriftgelehrten entgegensetzen, bei denen, die auf ihr Denken allein ihr Leben gründen wollen wie bei den Verkündern des ursprünglichen Gefühls und Erlebens, bei den jüdischen Propheten, Jesus, Buddho, bei den Kynikern, bei Rousseau oder Tolstoi. Aber die Befreiung beruht immer auf der vorangehenden gebundenen Kultur, sie hat diese als ihren Gegensatz in sich, wie ebenfalls in jedem Falle sich zeigen ließe. Auch ist das nicht nur geschichtliche Tatsache sondern sachlich notwendig. Die Philosophie hat im Streit zwischen Rationalisten und Empiristen, zwischen Kritizisten und Lebensphilosophen diese Notwendigkeit offenbar gemacht; und es ist eine Hauptabsicht aller Darlegungen dieses Buches, sie begrifflich, so klar wie möglich darzustellen: die Prävalenz des Positiven, die Wertträgerschaft des Wertfremden, die dialektische Natur der Wertwissenschaft und Wertwirklichkeit sind ihr allgemeiner Ausdruck. Zur freien Kultur gehört die Trennung der reinen Werte von den immer geschichtlich besonderten Gütern. Diese Trennung ist selbst ein geschichtlicher Vorgang und als solcher geschichtlich besondert. Aber erst die Einsicht, daß nicht der Wert wertvoll ist sondern das Gut, daß aus dem Werte für sich nichts Wertvolles erzeugt werden kann, erlaubt es, grundsätzlich überhistorische Einstellung mit Anerkennung des geschichtlich Gewordenen zu verbinden — grundsätzlich, sage ich; denn im Einzelnen bleibt diese Verbindung eine immer neu zu lösende Aufgabe. Wie die Person trotz ihrer Zentrierung um den überselbstischen Pol an ihr Selbst gebunden bleibt und aus dessen vitaler Grund-

Digitized by Google

lage ihre Kraft zieht, so bleibt sie, trotzdem sie das Gewissen ihrer Tradition und ihrer Gemeinschaft darstellt, doch beiden verhaftet und weiß, daß ihr Gehalt aus beiden stammt[1].

138. Vergänglichkeit, Dauer und Ewigkeit.

Was bisher allgemein dargestellt wurde, ist nun auf die einzelnen Dialektiken aller Kultur, die in der freien offenbar werden, anzuwenden. Unter diesen stammt die elementarste aus der Dialektik der Zeit. In jeder Objektivation der Zeit trennt sich der zeitliche Wechsel von der überzeitlichen Geltung der zeitlichen Ordnung; wollen wir aber die ewige Ordnung der Zeit messend benutzen, so müssen wir als Maße relativ genau sich wiederholende Vorgänge einführen, d. h. wir müssen lange Dauerndes praktisch an Stelle des Ewigen setzen. Das ist ein Spezialfall eines ganz allgemeinen Sachverhalts und kann zugleich als dessen Symbol dienen. Kultur soll die Teile der Zeit durch Anteil an Dauerndem verbinden und so ihre Vergänglichkeit überwinden. Das Dauernde repräsentiert dabei das Überzeitliche (§ 119, S. 466). Solange die Änderung, die auch die dauernden Formen der Kultur ergreift, nicht als solche bemerkt wird, oder zwar bemerkt, aber als bloße Verderbnis gedeutet wird, bleibt der Glaube an die Überzeitlichkeit des Dauernden erhalten. Daran hält Platon in den „Gesetzen" wissend fest, indem er die Staatsverfassung wie die Gesänge und Spiele streng vor Änderungen schützen will. Aber in dem Zwang zur Dauer, in der theologischen Verfestigung des Offenbarten, in dem Zaun, den die Rabbiner um das Gesetz ziehen, in allen diesen Prodnkten der Angst vor dem Vergehen des zeit-eingegliederten Anspruchs auf Ewigkeit zeigt sich gerade, daß das Dauernde den Wechsel, d. h. das Vergehen in sich enthält.

[1] Was ich hier zusammenfasse, habe ich ausführlich dargestellt in meinem Buche: „Der Sinn der gegenwärtigen Kultur" (1914). Ich hoffe, daß der systematische Zusammenhang, den ich seither gewonnen habe, die Sache deutlicher macht — die Grundstellung bleibt dieselbe. Ernst Tröltsch, gegen dessen Kritik ich mich verteidigt hatte (Preuß. Jahrb. 1916), hat mein Buch als „gequält" bezeichnet (Ges. Schriften III, 1 S. 159 Anm. 1922). Die immer sich wiederholende Arbeit der Synthese ist keine Qual für den, der einmal eingesehen hat, daß sie im Wesen der freien Kultur, ja „an sich" in dem der Kultur überhaupt liegt; sofern aber jemand sie als „Qual" empfindet, hat er das nicht dem Darsteller, sondern der Sache zuzuschreiben. Der große Historiker Tröltsch, dem ich geistig tief verpflichtet bin und dessen Ringen ich auch dort verehre, wo ich es resultatlos finde, hat als Philosoph theologische Befangenheit nie ganz überwunden.

Digitized by Google

Was in der Kultur an sich stets vorhanden ist, wird offenbar, sobald die Kultur das Wissen darum, d. h. das historische Bewußtsein in sich entwickelt. Nun muß das Ewige im Überhistorischen gesucht werden, im zeitlos Geltenden — das häufig mit der immer gleichen Wiederkehr der Naturvorgänge gleichgesetzt wird. Die „ewigen" Sterne, ihr unbeirrter Gang wird Sinnbild des ewigen Gesetzes. Aber die Sterne, ob auch ihre Dauer alles menschliche Maß überschreitet, werden als zeitlich entstanden erkannt, die chemischen Elemente, die immer gleichen Bausteine der Materie trifft dasselbe Geschick, und ebenso erkennt das historische Bewußtsein in den „ewigen" Gesetzen des Rechtes, der Kunst, der Sittlichkeit Bestandteile, die einer bestimmten geschichtlichen Lage angehören und mit ihr vergehen. Das Ewige bleibt im Zeitlichen vorausgesetzt, wie ja die Gesetze des Zeitablaufs selbst überzeitlich sind. Aber es wird abstrakte Form, Gesetzlichkeit der Natur und des Sollens überhaupt, nicht mehr bestimmtes, inhaltvolles Gesetz, es rückt ins Transzendentale, d. h. in das, was den Werdenszusammenhang der Kultur zur Einheit, zum Zusammenhang macht, daher nicht dem Werden entstammt, aber auf Erfüllung durch Werdendes und Gewordenes angewiesen bleibt.

Solange das Wertgebilde als Ganzes übergeschichtlich, überzeitlich erschien, wurde die Zeit nur als Zerstörer, als Tod, als wertfeindlich angesehen. Erst wenn das geschichtliche Moment als solches in jedem Gut anerkannt wird, gewinnt die Zeit zugleich positive Bedeutung für die Wert-Verwirklichung. Man fragt, was jetzt „an der Zeit" ist, man nützt die Lebenszeit nicht nur bewußter aus, sondern man will dem Besonderen jedes Zeitabschnittes gerecht werden. Aber diesem Besonderen wird am leichtesten gerecht, wer nicht daran denkt: das Kind, das ganz in seinem Spiel oder Genuß aufgeht, der junge Mensch, der sein Gefühl, seine Begeisterung als einzig und ewig erlebt. Indem ich frage, was jetzt an der Zeit ist, weiß ich dies, das mich ganz erfüllen sollte, schon als vergänglich, während zugleich die Unwiederbringlichkeit jedes Augenblicks, die seine Erfüllung durch Eigenwertiges fordert, mir immer vor Augen steht. Der Widerspruch, der im zeitlichen Leben als solchem liegt, wird offenbar, wenn nicht mehr jenseits der Zeit ein erfülltes Ewiges steht sondern nur noch eine leere ewige Form und eine Forderung

Digitized by Google

überzeitlicher Gegenwart. Es wird dann deutlich, daß dieser Widerspruch nur in der Zeit lösbar ist, aber zugleich, daß die Person sich dabei über die Zeit erhebt, daß in diese Erhebung Zeitliches eindringt, während umgekehrt gerade die vollste Zeiterfüllung sich aus dem Zeitverlauf heraushebt. Zeitliches wird als Sinngebilde zum Träger eines Sinnes, der, obwohl er Zeitmomente enthält, als Sinn überzeitlich gilt. Die Verwirklichung dieses Sinns aber ist nicht nur als Teil der Wirklichkeit zeitlich, sondern zugleich ihrem Inhalt nach von zeitlich wechselnden Umständen mitbestimmt. Alle Kultur ist Erhebung des Zeitlichen in die Sphäre überzeitlichen Sinns und zugleich immer erneute Verzeitlichung, Verlebendigung dieses Sinns. Historisches Bewußtsein ist Bewußtsein dieser Bewegungen.

139. Natur, Widernatur, Übernatur.

Zeichen und Begleiter der freien Kultur ist, daß der Streit zwischen Kultur und Natur bewußt wird, daß die Sehnsucht nach der Natur, nach der Befreiung von der Kultur erwacht. In gebundener Kultur fehlt das Bewußtsein dieses Streites: die Natur ist entweder Feind oder Mittel oder selbstverständliche Umwelt — man ist mit ihr einig oder gegen sie in seinem Recht. Ja Natur und Kultur bilden keinen grundsätzlichen Gegensatz: dieselben Götter, dieselben Schöpfungsakte werden in beiden wirksam gesehen. Die Natur wird vom Menschen her, der Mensch von der Natur her angeschaut; die Kämpfe in der außermenschlichen Natur, die Kämpfe zwischen Mensch und außermenschlicher Natur, und die Kämpfe zwischen Menschen stehen auf einer Linie. Dagegen wird freie Kultur als Gegensatz gegen die Natur gefühlt, als Widernatur oder als Übernatur. Man wird einwenden, daß unter der Herrschaft von Erlösungsreligionen gebundene Kultur und Gegensatz gegen die Natur zusammen bestehen. Aber alle Erlösungsreligionen haben Kämpfe freier oder doch teilweise freier Kultur hinter sich und in sich aufgenommen; so besteht in ihnen der Gegensatz fort, wenn auch die entscheidende Ablehnung beide, Natur und Kultur, gleichmäßig trifft. Sofern dann auf ihrem Boden eine neue Art gebundener Kultur erwächst, tritt der Gegensatz von Natur und Kultur

Digitized by Google

wiederum zurück: das europäische Mittelalter gibt davon Zeugnis.

Jedes Eingehen auf diese Probleme setzt Klärung dessen voraus, was unter „Natur" zu verstehen ist. Sie ist in Gegensatz zu „Kultur" gesetzt, d. h. jedenfalls nicht das allumfassende Ganze, das auch menschliche Kultur als einen kleinen Teil in sich enthält. Der Gegensatz von „Natur" und „Kultur" ist ferner als realer gemeint, nicht als solcher der Betrachtungs- oder Erkenntnisweisen. Natur ist hier nicht dadurch abgegrenzt, daß sie Gegenstand einer besonderen Wissenschaft ist; denn diese Abgrenzung ist primär wissenschaftstheoretisch, und auch „Kultur" kann Gegenstand naturwissenschaftlicher Erkenntnis sein. Vielmehr ist hier unter „Natur" das verstanden, was „von selbst" existiert und wächst, was nicht gemacht, von Menschen bewußt gearbeitet, geformt ist. Stellt man den Gegensatz so auf, dann erkennt man sofort, daß alles „Nicht-Natürliche" Natürliches in sich enthält: nicht nur der Ackerboden, der Dünger, durch den wir ihn verbessern, auch der ackernde Mensch, seine Anlagen, seine Bedürfnisse sind „von Natur", obwohl er zum Ackersmann, zum Staatsbürger usf. erst durch „Kultur" geworden ist. Für das Verhältnis von Natur und Kultur wird so entscheidend, daß Naturales nicht nur Nutzwerte sondern auch Eigenwerte trägt: die Eigenwerte des Lebens und Erlebens sind als solche nicht Kulturwerte, obwohl ein Teil der Kultur (im weiteren Sinn des Wortes) ihnen dient.

Der Riß zwischen Natur und Kultur ist nicht zu verwechseln mit dem Gegensatze zwischen wertfrei Existierendem und Wertbezogenem oder Wertgeformtem, sondern er durchtrennt die Wertwelt. Sucht man aber zu bestimmen, an welcher Stelle der Wertwelt er liegt, so gerät man in Schwierigkeiten; der Denker gleicht dann nicht dem, der einen Sprung in der Grundmauer seines Hauses sieht, sondern dem, der aus Senkungen einzelner Teile die Existenz des Grundschadens erkannt hat, seine verborgene Lage jedoch nur mittelbar, durch Beobachtung der oberflächlichen Änderungen durch die Töne, die er beim Beklopfen der Wände hört, festzustellen versucht. Kein Wunder dann, daß Verschiedene ihn an verschiedener Stelle suchen, daß häufig genug Ausdrücke nebeneinander gebraucht werden, die doch nicht den gleichen Sinn haben. Natur, Unbewußtes, Leben, Seele,

Digitized by Google

Trieb auf der einen, Kultur, Bewußtsein, strenge Ordnung, Geist, Wille auf der anderen Seite scheinen zusammen zu gehören, bedeuten aber gewiß Verschiedenes.

Schon daß Lebens- und Erlebenswerte als naturale zusammengestellt und den anderen Wertstufen entgegengesetzt werden, erscheint anfechtbar: die isolierten Erlebenswerte, das Angenehme, Lustvolle können sich von ihrem Lebensgrunde lösen, und ihr bewußtes Erstreben kann lebensfeindlich werden (vgl. § 70). So entstehen „unnatürliche" Süchte aller Art, denen man dann immer wieder die geringe Zahl „natürlicher", d. h. lebensnotwendiger oder doch lebenswichtiger Bedürfnisse entgegengesetzt hat. Die Isolierung des Erlebens, das Aufsuchen der Lustquellen, überhaupt die Übersteigerung, Besonderung, Perversion der Triebe schreibt man dem Intellekt zu; daher soll nicht das ursprüngliche, dem Leben dienende Bewußtsein, sondern erst der sich vom Ganzen sondernde Verstand den Zwiespalt erzeugen. Oder man beobachtet, daß durch bewußten Willen unterdrückte Triebe heimlich fortwirken, sich gleichsam rächen, man findet den Menschen vergewaltigt, verkleinert, uneinig geworden durch die Ansprüche der Gesellschaft, der Sitte, der Sittlichkeit, vor allem der asketischen Religionen und sieht in all diesem das Unnatürliche, durch das die „prachtvolle blonde Bestie" verdorben wurde. Geht man von der Gemeinschaft aus, so wird die ursprüngliche Lebensgemeinschaft der „Gesellschaft" entgegengestellt; dabei aber glauben die einen, das Volk, ja den Staat zur Gemeinschaft rechnen zu dürfen, während andere in diesen großen Gruppen bloße Gesellschaften sehen. Sieht man endlich das ursprüngliche Leben, das tierische und das pflanzliche an, wie es wirklich ist, so erkennt man dessen Einheit und Harmonie überall als bloßes Wunschbild. Nicht nur lebt alles Lebendige auf Kosten fremden Lebens, auch in jedem Organismus droht die Einheit stets krankhaft zu zerfallen, die Fortdauer des Lebensfadens wird mit dem Tode des Individuums erkauft, das Überleben der Stärksten mit dem Untergange der Schwächeren.

Wenn so der Zwiespalt alle Stufen des Wertreiches durchzieht, wenn die Einheit und Einstimmigkeit immer nur vorübergehend und angenähert, als Glücksfall erreicht wird, dann tritt an Stelle der materialen Trennung zwischen einem in sich einigen Ge-

Digitized by Google

biete der Natur und einem ihm entgegengesetzten der Kultur oder Unnatur ein anderer Gegensatz: der formale zwischen in sich einheitlicher Wert-Erfüllung und zwiespältigem, vielspältigem Auseinander und Gegeneinander der Werte. Daß man nun die Einheitlichkeit als „Natur" bezeichnet, ist begründet in dem Mangel an Zwiespaltsbewußtsein, Schuldbewußtsein auf Seiten der bloßen Natur oder des „von selbst" Gewachsenen. So grausam ein Naturwesen sein mag, so übermächtig das natürliche Individuum durch die Triebe, die der Fortpflanzung dienen, gezwungen wird, es weiß nichts von diesem Zwang, es erlebt seine Härte, ja seine Grausamkeit als ihm zukommend, wenn es sie überhaupt erlebt. Die „Unschuld" der „Natur" ist gewiß nur negativ, bedeutet nur, daß die Kategorie „Schuld" hier unanwendbar ist; aber sie wird Symbol einer anderen Einheit, in der die Schuld positiv aufgehoben, ausgelöscht ist. Man erkennt so, daß die drei Bedeutungen von „Natur", All-Natur, Gegenstand der Naturwissenschaft, Natur als Gegensatz zur Kultur, dieses Negative gemeinsam haben: bei ihnen allen hat Schuld, hat Wertforderung keine Statt, bei der All-Natur nicht, weil alles Fordern auf Teile, auf Einzelwesen gerichtet ist, beim Gegenstand der Naturwissenschaft nicht, weil in ihm die Werte ausgeschaltet sind, beim natürlich Gewachsenen nicht, weil Forderung und Schuld erst auf personaler Stufe begründet sind.

„Widernatürlich" ist zunächst, im materialen Sinne das an der Kultur, was ihren eigenen Natur-Grundlagen widerstreitet, sie zu zerstören droht, dann aber, im formalen Sinne, was inneren Zwiespalt erzeugt. Die Einheit, die zunächst in der vorkulturellen Natur gesucht wird, erweist sich als Idee einer vollendeten Kultur, als „übernatürliche Natur", wenn dieser paradoxe Ausdruck einmal erlaubt wird. Um eine Übersicht über die Probleme zu gewinnen, wird man die materialen voranstellen, die formalen, die Einheitsprobleme anschließen müssen.

Solange und soweit es sich um bloße Natur handelt, gibt es noch kein bewußtes Heraussondern der Werte und erst recht keine Scheidung in geltende und schlichte Werte. Die dem Lebensfaden als Zentrum zugehörigen Werte erscheinen für das Individuum erst geltend, wenn sie in Verbindung mit Gemeinschaftswerten oder in Analogie zu solchen gesehen werden. Geht

Digitized by Google

man bei der Werthaltung der Kultur von den geltenden Werten aus, so erscheint das Natürliche samt seinen Werten als Material der Bearbeitung, als nützlich oder schädlich. Sofern es nicht in praktisch unbegrenzter Menge zur Verfügung steht, wird es Gegenstand der Wirtschaft, der Ökonomie: die Kultur ist dann naturfeindlich nur, wenn sie Raubbau an ihren eigenen Naturgrundlagen treibt, wenn sie sinnwidrig verschwendet. Dies ist wie alles auf bloßen Nutzen Beschränkte grundsätzlich problemlos und allgemein anerkannt, so große Sorgen und Schwierigkeiten daraus auch in der praktischen Arbeit entstehen mögen (vgl. § 123).

Ernster und grundsätzlicher werden die Fragen, wenn man erkennt, daß die Kulturwerte und Kulturgüter überall auf natürliche als ihre Fundamente aufgebaut sind. Es gehört zur „Natur" des Menschen, daß er zum Selbstbewußtsein erwacht, daß er Person werden kann, zur Natur der menschlichen Symbiose, daß sie sich gesellschaftlich regelt und zur Kulturgemeinschaft steigert. Aber dieser Zusammenhang ist konfliktthaltig. Zivilisation und Kultur können sich gegen ihre eigenen Lebensgrundlagen wenden; und unter dem Eindruck dieser Störungen und Zerstörungen wird der Kulturmensch wertsichtig dafür, daß vorkulturelle Momente in allen Kulturgütern als eigenwertige Bestandteile, nicht nur als kausativ wertvoll, enthalten sind. Die Sprache z. B., die sicherlich ein Kulturgut ist, entspringt nicht nur ganz ungewollt, sondern zieht aus diesem Ursprung auch wesentliche geltende Werte. Die Lebendigkeit, Ursprünglichkeit der Sprache ist ein kultureller Eigenwert, der natürlichem Wachstum entstammt. Wenn sich bewußte Kulturarbeit der Sprache bemächtigt, sie regelt, zu einem Werkzeug des Denkens macht, so schwächt sie zugleich ihre ursprüngliche Kraft. Ähnliches wiederholt sich auf den verschiedensten Gebieten: bewußte Kulturarbeit erscheint so der Naturanlage feindlich, aus der doch die Kultur selbst entsprang. Während vorher Kultur als Inbegriff des Geltenden über der Natur zu stehen schien, wird nun ihre Naturfeindlichkeit als unwertig angesehen. Diese Unwerthaltung trifft in erster Linie die Nutz-Kultur oder Zivilisation, aber doch nicht nur sie. Auch die kultivierte Kunst erscheint blaß, lebensschwach gegenüber der primitiven, die ihrerseits kaum schon Kunst ist, jedenfalls dem natürlichen Ausdruck

Digitized by Google

des Lebens noch sehr nahe steht. Die „Moralisierung" des Menschen führt zur Schwächung seiner Natur, zur Entartung durch Domestikation. Zugleich verarmt fortschreitende Zivilisation das organische Leben der Erde, rottet zahlreiche kräftige und schöne Pflanzen und Tiere aus; ja von einer rationalen Unterwerfung der Natur unter den Willen des Menschen her haben Fichte und Comte diese Ausrottung nutzlosen Lebens geradezu gefordert. Daß Zivilisation auf die „Naturvölker" und ihre „primitiven" Kulturen wie ein Gift wirkt, verstärkt den Eindruck der Lebensfeindlichkeit. Da der Mensch der freien Kultur selbst an vielfachen Leiden krankt, erscheint ihm seine Kultur als Schmarotzer am Leben, der Geist als Vampyr[1]. Gegen die Verallgemeinerung der letzten These läßt sich gewiß manches Tatsächliche anführen: die durchschnittliche Lebensdauer des einzelnen zivilisierten Menschen ist stark gestiegen, auch hat sich die Widerstandskraft der Kulturvölker in Arbeit, Sport und Krieg vielfach als ganz unerwartet groß, als der der Primitiven weit überlegen erwiesen. Die allgemeine Werthaltung alles Lebendigen, die jenen Klagen über die Wirkungen der Kultur zugrunde liegt, ist selbst erst bei hoch gesteigerter Kultur möglich. Alles nur Lebendige ist gegen fremdes Leben, mit dem es nicht in Symbiose steht, feindlich oder gleichgültig; erst personale Trennung des Wertzentrums vom eigenen Selbst, ja von der Menschenart ermöglicht allgemeine Wertnahme des Lebendigen als solchen. Aber — auch so ist diese Wertnahme nur in kontemplativer Haltung wirksam, in praktischer muß sie meistens der Höherwertigkeit menschlichen Lebens, der größeren Wertnähe des mit dem unsern verbundenen Lebens weichen. Man erkennt: nicht eigentlich um eine außerkulturelle Natur geht der Streit, sondern um die Natur, die in die Kultur aufgenommen ist; es ist im Grunde ein Streit um die Einheit der Kultur, um ihre formale „Naturhaftigkeit".

Alle Kultur ist zugleich mehr als Leben, Hingabe des Lebens an Überlebendiges und gesteigertes Leben. Das ist vereinbar, weil alles Lebendige zweipolig ist, weil der eine, das Gelten tragende Pol durch Überlebendiges an Stelle des Lebensfadens

[1] Der bedeutendste Vertreter dieser Lehre ist L. Klages: Der Geist als Widersacher der Seele (1929 f.), Mensch und Erde (3. Aufl. 1928). Vgl. dazu: Max Scheler: Mensch und Geschichte. Zürich 1929. S. 39 f.

Digitized by Google

vertreten sein kann. Zu erinnern aber ist hier an das, was über organische Soll-Bestimmtheit aller Arbeit früher festgestellt wurde: die ausgebildete Person, obwohl sie ihrem Leben sich auch gegenüberstellt, ist zugleich Gestaltung der allgemeinmenschlichen Natur, der Altersstufen, der Geschlechts-Charaktere, der individuellen Anlagen. Alles dies wird als Ruf gehört und soll als Beruf erfüllt werden (§§ 125, 127). Ebenso zieht alle Gemeinschaft ihre Kraft aus den Symbiose begründenden Anlagen des Menschen (§ 128). Noch in den lebensenthobenen eigenwertigen Gütern der reinen Wissenschaft und der Kunst wirken diese Grundlagen fort. Kunst ist gestaltetes Leben, beherrschende Wissenschaft gewinnt ihre Form aus dem Machtwillen, verstehende ihre Erkenntnismittel zuletzt aus der Fähigkeit des Mitlebens. Aber zugleich trennen sich, wie oft gezeigt worden ist, im Kulturprozeß die zusammengehörigen Momente; auch die Trennungen, die schon im Leben enthalten sind, werden bewußt, erscheinen nun als Folgen der Kultur, die sie zum Bewußtsein bringt. Schreckt dann der Zwiespalt als Zerfall, die Bedrohtheit als Tod, so will man die Einheit durch Beseitigung des Bewußtseins, der Kultur, des Geistes wiederherstellen. Erkennt man das als unmöglich, so ergibt man sich einer resignierenden Verzweiflung. Nur die Einsicht, daß jene Einheit aller Bestandteile der Wertwelt, die uns als Gesamtgut vorschwebt, nie da war, daß der Zwiespalt im Leben selbst angelegt ist, macht überhaupt eine Gesinnung möglich, aus der heraus weiter gearbeitet werden kann. Denn die Kapitulation vor dem zugleich widergeistigen und „widernatürlichen" Todesprozeß der Mechanisierung, die Spengler vollzieht, ist in sich hoffnungslos und widersinnig zugleich.

140. Kulturgebiete und Kultur-Einheit.

Die gebundene Kultur ordnet ihrer Einheit alle Gebiete unter, in die auch sie bei einiger Entwickeltheit sich ausgestaltet, die freie Kultur läßt die gegensätzlichen Ansprüche deutlich hervortreten und damit gerade auch die Bedeutung der Einheit. Erst für sie ergeben sich drei Aspekte, die je die Einzelperson, die Gemeinschaft, das Werk in den Mittelpunkt stellen und die zwei andern diesem Zentrum dienstbar machen: das Werk löst sich

Digitized by Google

los, fordert eigengesetzliche Durchführung ohne Rücksicht auf persönliches Wohl und Gedeihen der Gemeinschaft, die Person will Werk und Gemeinschaft nur als Fundament oder Mittel ihrer Vollendung anerkennen, die Gemeinschaft will sich die Person ganz unterwerfen und die Eigengesetze der Wirtschaft, der Technik, ja auch der Kunst, der Wissenschaft in ihren Dienst zwingen. Zur Ausschaltung einer der drei Komponenten kann der Streit nie führen; denn sie sind aufeinander angewiesen. Darüber braucht nach allem Vorangegangenen nichts mehr gesagt zu werden. Aber man soll sich hüten, daraus auf eine Harmonie zu schließen, die sich von selbst einstelle. Vielmehr kämpfen die drei Parteien dauernd gegeneinander. Aber da sie aufeinander angewiesen bleiben, soll der Kampf im Sinne einer immer wieder sich herstellenden Verbundenheit geführt werden; ja die Wertverhalte zwingen jede Partei schließlich, die anderen Richtungen anzuerkennen[1].

Nicht nur die drei in jeder Kultur verbundenen Momente, auch die einzelnen sachlichen Kulturgebiete treten in der freien Kultur auseinander. Die Person, die eine besondere Aufgabe übernimmt, gibt sich dieser hin, ohne sich durch die traditionellen Regeln gebunden zu fühlen, die das besondere Kulturgebiet dem Ganzen eingliedern. Kunst und Wissenschaft folgen ihren eigenen gebietbildenden Werten; aber auch die lebensordnenden Tätigkeiten schaffen sich eigene Gebiete, auch in ihnen arbeitet sich eine Eigengesetzlichkeit heraus. Die Gesellschaftsregelung des Rechts, die Machtordnung des Staats gewinnen sekundären Eigenwert; die unerbittliche Gewalt der Sachverhalte, an die die kausativen Güter, besonders die allgemeinen Nutzgüter, gebunden sind, setzt sich in Wirtschaft und Technik durch und bewirkt, daß die ihrem Sinne nach dienende Zivilisation zur

[1] Gustav Radbruchs Parteienlehre (vgl. § 40, S. 158) steht auf dem Boden des Wert-Relativismus und glaubt, daß zwischen den drei Wert-Systemen nur eine Willens-Entscheidung möglich sei. Das ist falsch, sofern es sich um die Wahrheit als solche handelt; aber es bleibt richtig, daß im einzelnen Falle über das jetzt zu Bevorzugende eine Willens-Entscheidung nötig wird, und daß diese oft (nicht immer) aus der Herrschaft eines der Aspekte heraus erfolgt. Wie immer man sich zu der Konstruktion der realen Parteien bei R. stellen mag — in einem Punkte ist seine Parteienlehre richtiger als er selbst meint: Partei als solche ist Richtung innerhalb eines Ganzen, erkennt, so lange sie Partei im Staate bleibt, das Recht der anderen Parteien an — stellt sich also in Wirklichkeit (wenn auch nicht immer ihrem Programm nach) in die Bewegung ein, die zum Ausgleich und damit (bei voller Selbst-Erkenntnis) zur gegenseitigen Anerkennung der Aspekte führt.

Digitized by Google

Herrschaft gelangt. Das Ganze, das in gebundener Kultur eine vollkommene Einheit mindestens scheinen konnte (ohne es je zu sein), löst sich auf, wird zur Aufgabe. Wenn man die so hervortretenden Gegensätze als Leiden fühlt, entsteht oft Feindschaft gegen die Sonderung der Gebiete und die Freiheit des Geistes, die diese Anarchie verschuldet (vgl. § 94). Aber die Hingabe an eine Sache als solche gibt der Person den Gehalt ihres überpersonalen Pols, ohne ihr die Freiheit zu rauben; durch die Einheit der Sache, der ganz verschiedene und getrennte Personen gemeinsam dienen, entstehen erst der Erweiterung unbegrenzt fähige Gemeinschaften. Ja diese Hingabe an das auf jedem Gebiete sachlich Geforderte, die damit verbundene Straffheit der Haltung bereitet einen neuen Stil des Lebens vor, der alle Gebiete durchdringt. Die höhere Einheit der Kulturgebiete im Kulturganzen ist nie erreicht, aber immer als Idee zu erstreben.

Diese Dialektik zwischen dem Ganzen und den Einzelgebieten ist Leitmotiv der folgenden Darstellung. Die zivilisatorischen (wirkungswertigen) Gebiete werden dabei vorangestellt, weil ihre Absonderung das Problem besonders deutlich hervortreten läßt, dann folgen die eigenwertigen (Kunst und Wissenschaft). Erst nach diesen sind die Wert-Zentren, Person und Gemeinschaft, als kulturell auszubildende Ganzheiten zu betrachten, und zwar in enger Verbundenheit miteinander, wie es der Sache entspricht. Aber Person und Gemeinschaft sind besondere und vergängliche, nicht allumfassende Einheiten. In ihnen und jenseits ihrer erhebt sich die Frage nach dem einheitlichen Sinn der Gesamtkultur, den die Religionen zu erfassen suchen, daher nach der Religion als Kulturgebiet von überkulturellem, ja überwertigem Gehalt.

Zweites Kapitel.

Zivilisation.

141. Rationale Wirtschaft und rationale Technik.

In unserer Kultur beanspruchen „Technik" und „Wirtschaft" allgemein, als eigene, nur ihrem Gesetz folgende Gebiete anerkannt zu werden, ja sie legen vielfach ihr eigentümliches Ge-

Digitized by Google

setz der ganzen Kultur auf. Das ist auffallend, weil beide es mit Mitteln zu tun haben, direkt unter nur kausativen Werten stehen, daher ihr Gesetz von den Werten und Gütern empfangen müßten, denen die Mittel dienen. „Technik" im weitesten Sinne des Wortes ist Herrschaft über die Mittel für einen Zweck. Welches dieser Zweck ist, ist dabei gleichgültig: es gibt Technik des Zaubers, der wissenschaftlichen Arbeit, des Klavierspiels gerade so gut wie Verkehrstechnik oder Technik des Bergbaus. „Wirtschaft" dagegen ist Bereitstellung und Verteilung der Mittel für verschiedene Zwecke; man kann mit Naturgütern so gut wirtschaften wie mit technisch erzeugten, es gibt Wirtschaftstechnik, d. h. Verfahrensarten, die die Übersicht über die Güter und ihre Verteilung ermöglichen[1]. Die Ausgliederung der Technik und der Wirtschaft aus dem Kulturganzen ist an ihre Rationalisierung gebunden. Rationalisierung bedeutet, wie erinnert sei, nicht etwa Ableitung aus dem Denken, sondern Beherrschung durch das Denken. Beherrschbar aber ist immer nur, was zugleich objektiv und begrenzt ist. Technik, Mittel-Anwendung ist rational, wenn der Zweck bestimmt vorausgesetzt und die Mittel abgesehen von ihrer Zweckdienlichkeit wertfrei sind, daher rein nach ihrer Zweckdienlichkeit gewählt werden können. In aller traditionellen Technik ist das nicht der Fall. Die Mittel haben hier Eigenbedeutung; es gehört zum rechten Handwerker alten Stils, die Griffe so und nicht anders auszuführen, zur rechten Hausfrau, auf den Glanz ihres Küchengeschirrs stolz zu sein usf. „Erfahrung" bedeutet bei traditioneller Technik Kenntnis der überkommenen Verfahrensarten, wird daher von dem Meister mitgeteilt, bei rationaler dagegen bewußt variierende Ausprobung jedes denkbaren Mittels, wird daher in wissenschaftlich geregelter Arbeit immer vollkommener gewonnen[2]. Traditionelle Wirtschaft setzt eine bestimmte Art von Lebenshaltung voraus, in der die Güter und die Bedürfnisse ihre Stelle haben, ist also Bereitstellung jeweils der bestimmten Güter, die zu bestimmter Zeit nötig sein werden; rationale Wirtschaft dagegen stellt eine möglichst vielseitig brauchbare Gütermenge zur Verfügung für beliebige Verwen-

[1] Vgl. Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft (= Grundriß der Sozialökonomik III). Kap. II. § 1, S. 31 f. 1922.

[2] Ich charakterisiere die reinen Ideal-Typen; die Zwischenstufen und Mischungen berücksichtige ich nicht.

Digitized by Google

dung, wobei es darauf ankommt, jedes Gut mit möglichst geringem Aufwand an Material und Arbeit zu erzeugen. Nur exakt Vergleichbares läßt sich beherrschen; exakt vergleichbar ist nur das in seiner Qualität Vergleichgültigte, daher Quantifizierte. Die Quantifikation der Wirtschaftsmittel wird erreicht durch ihre Abschätzung in Geld, die Quantifikation der technischen Mittel durch ihre physikalische Messung. Rationalisierung der Wirtschaft und der Technik fordert also, die wirtschaftlichen Mittel nach ihrem Geldwert, die technischen nach ihrem Arbeitswert zu messen (im physikalischen Sinne des Wortes „Arbeit" und mit Rücksicht auf den „Nutz-Effekt" im Sinne des jeweils gewollten Zwecks)[1].

Nur insoweit die Mittel ohne Eigenwert sind, kann die Technik streng rational bleiben; eigenwertige Mittel fordern bestimmte Rücksichten, die die Berechnung stören. Diese Grenze der Rationalität macht sich z. B. in der „Psychotechnik" überall geltend: Menschen sollen als Personen, d. h. als dem sie Benutzenden gleichwertig, als eigenwertig anerkannt werden, daher ist ihre Herabsetzung zu bloßen Mitteln nicht erlaubt. Ebenso ist es eine Grenze der Technik, wenn die Verödung einer reichen Landschaft, die Verschmutzung eines Flusses ausgeschlossen wird. Das bedeutet nicht, daß dadurch Rationalisierung unmöglich wird, sondern daß der technischen Berechnung beschränkende Bedingungen auferlegt werden. Man versteht so, warum „Technik" im engeren, fachmäßigen Sinne es wesentlich mit Unorganischem zu tun hat, das als in sich wertfrei nur nach seinem Nutzwert in Betracht kommt. Das Fachgebiet der Technik, wie es etwa an den technischen Hochschulen gepflegt wird, sondert sich so ab von dem rational technischen Denken überhaupt, das unsere gesamte Arbeit durchdringt. Der abgesonderten Technik werden ihre Zwecke großenteils von der „Wirtschaft" gesetzt: die technischen Verfahren sollen einen möglichst großen in Geld meßbaren Überschuß des Ertrags über die Kosten erzielen. Auch diese wirtschaftliche Zweckbestimmung ist der Technik gegenüber äußerlich; daher ist vieles technisch möglich, was wirtschaftlich unmöglich ist. Aber die rein wirtschaftliche

[1] Da rationale Technik und rationale Wirtschaft erst den Sinn von Technik und Wirtschaft rein hervortreten lassen, sei es erlaubt, die Wörter „Technik" und „Wirtschaft" prägnant für ihre rationalen Arten zu brauchen, wo kein Mißverständnis droht. Der Ausdruck wird sonst pedantisch und schwerfällig.

Digitized by Google

Beschränkung ist selbst berechenbar, formal der rationalen Technik verwandt, daher leichter als jede andere Beschränkung in ihre Rechnung eiubeziehbar.

Viel schwerer als bei der Technik sind bei der Wirtschaft die nicht zugehörigen Werte auszusondern. Es sieht zunächst so aus, als sei der Geldwert ein eindeutiger Maßstab für den „wirtschaftlichen Wert" eines Gutes, der erzielte Geldgewinn ein Maßstab des Wertes „Wirtschaftlichkeit", der einem Handeln oder Verhalten zuzusprechen ist. Jedoch ist so alle Wirtschaft auf Tausch und Markt bezogen, während es auch geschlossene Hauswirtschaft gibt. Diesem Einwand kann man damit begegnen, daß in der Hauswirtschaft wirtschaftliche Rationalität nie allein herrschen kann, daß daher rationale Wirtschaft die Unternehmung, das Geschäft streng von der Hauswirtschaft trennt, es rein am Geldgewinn orientiert und nur den Überschuß der Hauswirtschaft des Unternehmers zur Verfügung stellt. Wichtiger ist, daß alle wirtschaftliche „Berechnung" gerade beim Unternehmen mit „Unberechenbarem" rechnen muß. Den Grund dafür gibt Max Weber[1] prägnant an: Geldrechnung hängt „schließlich von Marktchancen, d. h. dem friedlichen Kampf des Menschen mit dem Menschen" ab. „Geld ist folglich kein harmloser Maßstab wie irgend ein anderes Meßinstrument, sondern der Geldpreis, in dem geschätzt wird, ist ein Kompromiß aus Kampfchancen auf dem Markte, so daß der Schätzungsmaßstab, ohne den die Kapitalsrechnung nicht leben kann, nur aus dem Kampf des Menschen mit dem Menschen auf dem Markt gewonnen wird." Dem gegenüber scheint dann gerade die Verwaltung einer begrenzten Gütermenge innerhalb einer geschlossenen Wirtschaft rational sein zu können, sofern hier das Prinzip des „Grenznutzens" herrscht. Aber das setzt voraus, daß die verschiedenen Zwecke, für die das betreffende Gut verwendbar ist, gegeneinander ihrem Werte nach quantitativ abgeschätzt werden können. Nun ist eine solche Quantifikation grundsätzlich unmöglich (vgl. § 31), daher bleibt die Entscheidung schließlich irrational; in den Urteilen der Klugheit bereits, nicht erst in denen der Sittlichkeit liegt zuletzt Willensentscheidung (vgl. § 135). Die älteren Darstellungen der

[1] Wirtschafts-Geschichte. Herausgeg. v. S. Hellmann u. M. Palyi 1923, S. 7.

Digitized by Google

Grenznutzenlehre[1] pflegen, um die Entscheidung zu rationalisieren, die „Dringlichkeit" der Bedürfnisse zum Maßstab zu machen, was bei selbstischen Werten insoweit angeht, als hier Lebenserhaltung alle anderen Güter fundiert. Aber schon über die Bevorzugung der Lebens- oder der Erlebenswerte entscheidet nicht mehr Dringlichkeit allein. Nur weil „rechenhafte" Geisteshaltung, die die Zukunft einbezieht und z. B. Gesundheit über Genuß stellt, dem rationalen Wirtschaften entspricht, tritt das für die Theoretiker des Grenznutzens nicht hervor. Aber diese Verwandtschaft schafft keine notwendige Verbindung, sie kann durch ganz „rationale" Erwägungen z. B. über die Unsicherheit alles Künftigen überwogen werden. „Rational" bedeutet dabei Entscheidung aus objektivierten Motiven, nicht aus bloßen Gefühlen, ganz gleich welcher Art der Wertgehalt der Motive ist. Diese formale Rationalität ist also sehr wohl vereinbar mit inhaltlicher Irrationalität, sofern man darunter Fremdheit der Motive gegenüber der rationalen Wirtschaft versteht. Jede Wirtschaft, die wesentlich für den Verbrauch ihrer Mitglieder arbeitet, von der geschlossenen Hauswirtschaft bis zu der durchrationierten, sich selbst genügenden Gesamtheit eines kommunistischen Staates wird immer von den ihre Leiter bestimmenden nicht-wirtschaftlichen Eigenwerten abhängen. Daher stellt in geschlossenen Gesamtheiten dieser Art die Wirtschaft eine Dimension alles Handelns, nicht aber ein besonderes Gebiet dar. Anders bei Produktion für einen Markt außerhalb des Kreises, dem der Wirtschaftsertrag zufließt. Da trennt sich Unternehmung und Haushalt, die Unternehmung ist durch die Markt-Chancen allein bestimmt, ganz rational auf ihren in Geldmengen gemessenen Nutzwert gerichtet. Aber bei der so verselb-

[1] Z. B. die von v. Ehrenfels: System der Werttheorie I, 78 ff. 1897. Die neueren Darstellungen suchen den Einwänden gerecht zu werden, die von der Verflochtenheit der Bedürfnisbefriedigungen und der Güter in jeder Wirtschaft aus gemacht wurden. Auch sie aber setzen Anordenbarkeit aller Nutzen in einer Größenreihe, obwohl nicht mehr strenge Meßbarkeit, voraus. Daß diese Voraussetzung falsch ist, braucht nach allem Vorangegangenen nicht mehr erörtert zu werden. Vgl. Oskar Morgenstern: Die drei Grundtypen der Theorie des subjektiven Wertes. Probleme der Wertlehre, herausgegeben von Ludwig Mises und Arthur Spiethoff. Erster Teil. 1931 (= Schriften des Vereins für Sozialpolitik 183/I.). Die Ausführungen der verschiedenen Mitarbeiter dieses Bandes zeigen, daß die Abzweckung der nationalökonomischen „Wertlehre" auf die Erkenntnis der Preisgesetze gerichtet ist und daß keine Theorie von einer fiktiven, im Gleichgewicht stehenden Wirtschaft diese geben kann. Soweit mindestens besteht die Kritik von Othmar Spann (a. a. O. 201) zu Recht.

Digitized by Google

ständigten, zum „Gebiet" gewordenen Geldwirtschaft tritt die Unselbständigkeit des wirtschaftlichen Wertes darin zu Tage, daß die Markt-Chancen schließlich durch außerwirtschaftliche Momente (Bedürfnisse, Bevorzugungen usw. der letzten Käufer) bestimmt werden. Rationale Marktbeherrschung ist immer auf die Voraussicht der irrationalen Bewegung dieser letzten Wertverhalte angewiesen, daher nie sicher. So geht in alle wirtschaftliche Berechnung ein Moment ein, das dem Spiel, besonders dem Hazard und Klugheit verbindenden Kartenspiel, verwandt ist.

Falsch jedoch wäre es, die Eigenwerthaltung, die dem Geld und der technischen Herrschaft zu teil wird, als bloße Wertverschiebung zu erklären, als Täuschung, die nur kausativ Wertvolles, weil auf seine Erwerbung Mühe verwandt wird, weil es Teilziel ist, als eigenwertig erscheinen läßt. Vielmehr bedeutet die Verfügung über beliebig verwendbare Mittel, wie rationale Technik sie gewährt, Machtsteigerung, also ein vitales Gut (vgl. § 123, S. 484). Ökonomie ihrerseits sichert die künftige Verfügung über Güter, im Falle der rationalisierten Geldwirtschaft über jedes beliebige Gut, das einmal gebraucht werden wird, d. h. sie sichert die zukünftige Lebensführung, was in Analogie mit der ebenfalls vital gerichteten Sorge für die Gesundheit steht. Die Verwandtschaft zwischen Bevorzugung der Lebenswerte vor den Erlebenswerten und rationaler Wirtschaft ist so auch material begründet. Technik und Wirtschaft verhalten sich zueinander ähnlich wie die vitalen Güter der Lebenssteigerung zu denen der Lebenserhaltung.

Die Lebensgüter werden durch rationale Technik und Wirtschaft zugleich von dem Leben des einzelnen Selbst, sofern dies an seinen Organismus gebunden ist, losgelöst: seine Macht und Sicherheit wird von seiner Körperkraft, ja auch von seinen seelischen Fähigkeiten weitgehend unabhängig — und der einzelne vermag diese vitalen Werte auf beliebige vitale Zentren, auf Gemeinschaften, ja auf irreale Zentren zu beziehen. Ja Technik und wirtschaftliche Ordnung werden Eigen-Zentren, mit denen ein personales Selbst sich gleichsetzen kann. Darin zeigt sich, daß hier zugleich ein Gebiet des Geistes erreicht ist. Aber mag man die zivilisatorischen Gebiete als vitale oder als geistige ansehen — ihre Eigenwertigkeit erweist sich als problematisch. Es entsteht so eine doppelte Dialektik, die unsere ganze Kultur

Digitized by Google

durchzieht: zwischen Leben, Erleben und Zivilisation einerseits, zwischen Zivilisation und Kultur im engeren Sinne andererseits.

142. Zivilisation, Leben und Erleben.

Die Nutzwerte der Zivilisation werden eigenwertig als erweiterte Lebenswerte — aber damit lösen sich die erweiterten Lebenswerte vom organischen Leben ab und ihre Herrschaft wird lebensfeindlich. Gegenüber den Grundlagen aller rationalen Technik hat das schon Platon erkannt und in dem Mythos von Theuth, dem göttlichen Erfinder des Rechnens und der Buchstabenschrift, dargestellt[1]. Rationaler Techniker ist Theuth; denn er lehrt, die stetig sich ändernde Sprache durch Zerlegung in Laute beherrschen und durch Schriftzeichen für die Laute festhalten. An Stelle der organischen Dauer des Gedächtnisses setzt er die objektive des Buches und rühmt sich, den Menschen ein gesichertes und erweitertes Gedächtnis verliehen zu haben. Aber Thamus, der König der Egypter, lehnt das ab: das Gedächtnis als innere lebendige Fähigkeit werde durch die Schrift überflüssig und verkümmere durch Nicht-Gebrauch — nur das äußere Wiederfinden sei erleichtert, das lebendige Wissen werde geschwächt. Rationale Technik, so kann man diesen Gedanken unter dem Eindruck unserer Zeit über Platon hinaus fortsetzen, ist so viel leistungsfähiger als der lebendige leibseelische Organismus, daß sie diesem gegenüber zur Herrin wird, ihn sich unterwirft, ihn vergewaltigt. Aber dieser letzte Satz ist ebenso Mythos wie der platonische; wenn anstatt des alten egyptischen Gottes Theuth die blasse Allegorie, Frau Technik, (ein recht unweibliches Weib!) als Person auftritt, so wird der Mythos dadurch nicht zum Logos erhoben, er wird nur unpoetisch und schlecht.

Den Sachverhalt zu klären muß man von den sekundären Eigenwerten der Zivilisation ausgehen: es sind die Werte der Machtsteigerung und der Ordnung. Ordnung ist, abgesehen von allen ihren nützlichen Wirkungen, wertvoll als Ausdruck der Geistesherrschaft. An dem ästhetischen Werte der Symmetrie, der Reihung, der strophischen Entsprechung usf. wird das deutlich; daher das Volk, in dem der Geist zuerst seiner Herrschaft

[1] Phaidros 274 B, vgl. Philebos 18 C.

Digitized by Google

bewußt wurde, das griechische, überall begrenzte, geordnete, symmetrische Formen schuf, während der Ostasiat, der in der Ruhe, der Hingabe an den Eindruck das Höchste ehrte, die Strenge der Form hinter der Asymmetrie, der Zufälligkeit des Lebens verbarg. Der mehr der Wirtschaft zugehörige Wert der Ordnung läßt sich so dem mehr der Technik zukommenden der Machtsteigerung unterordnen. Eindrucksmäßig gehören wirtschaftlich eingestellte Technik und technisch durchgeformte Wirtschaft eng zusammen. Die positive, überselbstische Wert-Antwort gehört in beiden Fällen zu der gesteigerten Macht, wobei die antwortende Person sich mit dem Machthaber gleich, diesen aber ganz unbestimmt allgemein setzt: „der Mensch" kann fliegen, verfügt über Energiemengen, die im Verhältnis zu seinen leiblichen Kräften fast unermeßlich sind, ordnet seine Wirtschaft nach Einsicht und Willen. Aber eben diese Abstraktheit schließt Lebensfremdheit ja Lebensfeindlichkeit in sich. Der In-Eins-Setzung mit dem Macht-Zentrum „Mensch" fehlt die symbiotische Grundlage, die nicht etwa nur jeder engen Lebens- und Liebesbeziehung sondern auch noch der allgemeinsten Teilnahme an den Geschicken anderer, dem Mitleid, ja der scheinbar ganz gefühlsfreien Rechtschaffenheit eignet. Wer gegen jeden anderen sich grundsätzlich so verhält, daß er ihn als sich formal gleichberechtigt anerkennt, der setzt zwischen allen Menschen mögliche Symbiosen voraus. Daher hat ein auf Vertrauen in die gegenseitige Rechtlichkeit fundiertes rein geschäftliches Verhältnis noch einen wenn auch schwachen Rest von Lebenswärme. Die Hochschätzung der rationierten Macht als solcher aber ist von Verbundenheit mit dem Machthaber völlig frei; es ist ein leerer Fleck an der Stelle des Zentrums geblieben, den nun jeder mit seinem eigenen Selbst ausfüllt — die vollkommene Ausschaltung alles lebensverbundenen Gehalts schlägt in gesteigerte Selbstigkeit um[1]. Aber auch mein Selbst kommt dann nicht als dieses besondere sondern nur als machthabendes Selbst überhaupt in Betracht; es ist sich selbst nur gerade so viel wert, wie es meßbare, technisch und wirtschaftlich rationierbare Macht ge-

[1] Natürlich ist das anders, wo die gesteigerte Herrschaft durch persönliches Heldentum erworben wird. Daraus erklärt sich, daß rationalwirtschaftlich wertlose Erfolge (z. B. Erreichung der Pole, Ersteigung des Mount Everest) warmen Anteil wecken, höchst nützliche Erfindungen (Glühlampe, Telefon) nur kühlen.

Digitized by Google

winnt, es muß sich selbst durch Zahlen beweisen. Wenn die abstrakte Machtsteigerung durch rationale Wirtschaft und Technik als oberster Wertmaßstab gilt, wird sie lebensfeindlich; das erweiterte, erhöhte Leben wird Scheinleben, weil es von allen Lebenswerten entblößt ist. Durch das vergleichgültigte Land rast auf gerader, durch ihre Teerhülle von allem Lebendigen befreiter Straße ein Automobil, dessen Lenker nur noch in der Geschwindigkeit seiner Maschine lebt.

In der Erkenntnis dieser Sinnwidrigkeit ist die Möglichkeit der Umkehr gegeben: der Wert der Technik und Wirtschaft ist als gesteigert-vitaler gewiß nicht höchster oder gar einziger Eigenwert, ja er ist Eigenwert nur, sofern das gesteigerte Leben noch wirkliches Leben ist oder es wieder wird; er verliert seine Eigenwertigkeit, sobald er einziger oder oberster Wert sein soll. Dann aber sind rationale Technik und Wirtschaft auch für ihre Vertreter nicht mehr frei (wie sie das an sich ja nie sind). Sie unterstehen zunächst den Forderungen, die von vitalen Werten ausgehen. Unter den Zweigen der Technik wird dann der von vornherein vitalen Werten dienende, der ärztliche, wird Therapie und Hygiene herrschend. Vital schädliche Verfahren werden verboten, so daß Technik im Gebiet-Sinne des Wortes unter dieser Einschränkung arbeiten muß. Gleichsinnig wirkt die Forderung rationierter, mit rationaler Technik ausgestatteter Wirtschaft, ihre Unternehmungen auszudehnen. Sie will ja Massen-Absatz; die Subjekte, für die die Unternehmung arbeitet, werden aus gleichgültigen zu gleichmäßigen. Das führt bei gesteigerter Verfügung über materielle Güter zur Steigerung der Bedürfnisse. Mit der rationellen Wirtschaft und Technik verbindet sich die Tendenz, alle neuen Errungenschaften im Sinne des Massen-Konsums, des Massen-Luxus auszubilden. Da jedes Selbst leben und gesund sein will, wird es von der rationalen Hygiene erreicht — die Lebensfeindlichkeit der Technik wird auch in der Lebensführung des Einzelnen durch Technisierung der Lebensfürsorge begrenzt. Es tritt hervor, daß Technik als Sondergebiet nur e i n e Äußerung des technisch-rationalen Denkens überhaupt ist, da dieses jedem Ziele zu dienen vermag. Die Widerstände gegen eine solche Einordnung gehören nicht dem technischen Denken an, weit eher schon dem wirtschaftlichen, wenn es den Geldwert des Ertrags vergötzt.

Digitized by Google

Den Gegensatz der Zivilisation gegen das Leben könnte man fast als ein Mißverständnis enthüllen wollen: wenn das rationale Denken über die Mittel und ihre Verwendung vergißt, daß es „eigentlich" der Steigerung und Sicherung des Lebens zu dienen hat, gebärdet es sich lebensfeindlich. Es muß nur über diesen Irrtum sich aufklären, dann wird es seinen Dienst am Leben wieder aufnehmen. Weit ernster, grundsätzlicher ist der Gegensatz zwischen Erleben und Zivilisation; denn dieser Gegensatz ist im kausativen Werte als solchem begründet: die Rücksicht auf das Nützliche opfert die allein erlebbare Gegenwart der Zukunft auf. Man wende nicht ein, daß vorausgeschaute wertgestaltete Zukunft selbst gegenwärtiges Erlebnis, vielleicht besonders intensives, genußreiches wird: Vorausgenießen einer Zukunft, die sich so wohl nie verwirklichen wird, ist dem Berechnen aller Zukunfts-Möglichkeiten entgegengerichtet. Der rational Vorsorgende zerstört das Wunschbild der Zukunft, er faßt das Bedrohliche ins Auge, um es auszuschalten, er zerlegt das Erwünschte in einzelne Teile, die erreicht und gesichert werden können, er objektiviert den Genuß in Genußgüter, die als Objekte dem Genuß des Erlebens äußerlich bleiben. Unter der zerlegenden, zersetzenden Wirkung des rationalen Denkens löst sich Erleben vom Leben los, die Zivilisation tritt in den Dienst des entfesselten Erlebnishungers. Die Messung der Erlebnisse an gemeinsamen Maßen, sei es der Stärke, sei es der Lust, gehört als Theorie wie als Praxis zur Zivilisation.

So entschieden auch Aristipp die Zukunftsorge und damit die Grundlage aller Zivilisation ablehnt, so ist er mit aller seiner Freiheit doch nur in zivilisierter Welt möglich, d. h. er weist ab, was er doch benutzt. Die Schicksale der Schule bestätigen diesen Gegensatz, wie früher (§ 70) gezeigt wurde. Seine ganze Schroffheit hat erst die weit strengere Lustlehre der englischen Utilitarier aufgedeckt: John Stuart Mill mußte erleben, daß die rationale Technik des Lustgewinns die Lust stört, daß die Atomisierung und Gleichsetzung der Erlebnisse die Freude an ihnen tötet[1]. Im Großen zeigt dasselbe die Jagd nach Genüssen, die die rationale Technik ermöglicht, und der sie, vom Lebens-

[1] John Stuart Mills Selbstbiographie. Aus dem Englischen von Dr. Carl Kolb 1874. Fünftes Kapitel. S. 109 f.

Digitized by Google

zweck losgelöst, vielfach dient. Diese Trennung des zum Leben Gehörigen vom Leben, mag es sich um Machtmittel oder um Erleben handeln, ist Krankheit (§ 73, S. 297). In dem Zusammenhang beider Erkrankungen zeigt sich der innere Widerspruch verselbständigter Zivilisation.

143. Zivilisation und Kultur.

Technik und Wirtschaft, Sorge für die Beschaffung, Verwaltung, Verteilung der Nutzgüter ist in jeder Kultur enthalten. Sofern diese Sorge die Zukunft der Gegenwart gleichsetzt, die Mengen der Güter mißt und auf Tage verteilt, sofern verschiedene Herstellungsarten eines Gutes miteinander verglichen werden, beginnt schon in gebundener Kultur die Rationalisierung. Aber erst grundsätzliche Befreiung von der Tradition läßt die fremdwertigen Kulturgebiete der Kultur im engeren Sinne selbständig gegenübertreten, erst durch sie wird ein Gegensatz zwischen Zivilisation und Kultur-Einheit erzeugt. Er beruht darauf, daß durch Rationierung Technik und Wirtschaft aus ihrer Verbundenheit mit den eigenwertigen Kulturgebieten oder genauer gleich diesen aus ihrer Eingliederung in die Einheit der Gesamtkultur gelöst werden. Die besondere Gefahr dieser Lösung ist der Verlust der Eigenwerte, der Verlust damit des Ziels und der inneren Erfüllung für den Einzelnen, der selbstverständlichen Bindung für die Gemeinschaft, der Einheit und des Stils für die Kultur als Werk. Rationale Wirtschaft und Technik sind an sich Vergeistigung des Vitalen (vgl. § 141, S. 551) — und wirken doch der Stärke und Fülle des Erlebens wie den Gehalten des Geistes entgegen. Diese innere Spannung muß für Wirtschaft und Technik gesondert betrachtet werden, da sie für jede von beiden besondere Gestalt hat.

Rationale Wirtschaft trennt das Unternehmen vom Haushalt, orientiert es am Geldgewinn allein. Dadurch wird das Unternehmen von den besonderen Bedingungen eines engen Kreises gelöst, diese gelten mindestens grundsätzlich als austauschbar, der Unternehmer fragt, wo und wie er den günstigsten Ertrag herauswirtschaftet. Durch den internationalen Wert des Goldes, an dem alle Währungen sich messen, wird das Geld grundsätzlich allgemein — jedes Unternehmen wird in einen

Digitized by Google

weiten Markt, ja schließlich in den „Weltmarkt" einbezogen, von ihm abhängig. Dabei besteht, wie schon gesagt, eine Grenze der Rationalität: der Geldwert ist Ergebnis von Marktkämpfen, die zuletzt auf die motivierende Stärke bestimmter individueller und überindividueller Werthaltungen bei den verschiedenen Menschen zurückweisen, auf letzte Entscheidungen handelnder Personen ebenso wie auf vitale Bedürfnisse großer Massen. Jeder Haushalt und damit jeder bedürftige Mensch hängt von dem Ertrage einer oder vieler Unternehmungen ab; die Lage der einzelnen unterscheidet sich nur dadurch voneinander, daß dieser Zusammenhang mehr oder minder vermittelt (z. B. beim Beamten durch den Staatshaushalt vermittelt) sein kann. Die Wirtschaft als ein in sich zusammenhängendes Ganzes ist Inbegriff rationaler Beherrschungstendenzen und doch für jeden Einzelnen unbeherrschbar. Sie wird für uns Schicksal; aber es geht wider ihren Sinn, wie ein Schicksal über uns verhängt zu werden, da sie eigentlich Ordnung der Bedürfnisbefriedigung durch die Vernunft sein sollte. Rationale Wirtschaft befreit den Menschen von der Naturgebundenheit seines Wohnorts und von der geschichtlichen Bindung an überkommene Wirtschaftsformen, knechtet ihn aber dafür unter ein Anonymes, das nicht da sein sollte, das weder die uubeugsame Übermacht des Naturzwanges noch den Eigenwert einer lebendigen Kulturform besitzt. Das wirtschaftlich irrationale Moment der Wirtschaft läßt sich in keiner Weise als Wertmoment in ein Wertganzes einbeziehen — es erscheint nur als Widerstand gegen die Rationalisierung[1].

Wirtschaftlich irrational ist jedes Bedürfnis, rationabel ist es in dem Maße, als es sich voraussehen und in Rechnung stellen läßt. Das aber ist um so eher der Fall, je gleichmäßiger es bei allen oder doch vielen vorhanden ist, mag diese Gleichheit auf Naturanlage, Sitte oder Mode beruhen. Es liegt also im Interesse rationaler Wirtschaft, gleichmäßige, im Interesse sich ausdehnender Wirtschaft, neue allgemeine Bedürfnisse zu erzeugen. Da Bedürfnis als solches irrational ist, bedient sich die Wirtschaft dafür zweckrational des an sich wertwidrigen Mittels der Reklame. Der Geldwert, der für rationale Wirtschaft das an

[1] Für die Ausbildung der Person, die sich einsetzen soll, um frei zu werden, kann allerdings das irrationale Moment der rationalen Wirtschaft sekundären Wert gewinnen — doch gehört das nicht hierher.

Digitized by Google

jedem Gut Wesentliche ist, tritt bei Genußgütern ebenso wie bei geistigen Gütern nur in Erscheinung, wenn die aktuale Werthaltung des Gutes als Gut dieser Art fehlt. Der Schriftsteller, der sein Werk, der Arzt, der seinen Dienst verkauft, ist in dieser Handlung nicht Schriftsteller oder Arzt; und je mehr der wirtschaftliche Ertrag sein Tun bestimmt, um so weniger ist er das. Die Übermacht der „Wirtschaft" aber, von der sein äußeres Leben und sein Erfolg abhängt, zwingt ihn zur Unterordnung; ja der Eigenwert seiner Kunst wird an dem Ertrag gemessen, den sie abwirft. Entsprechend beim Genuß: der Wein im Glase hat für den echten Trinker gewiß nicht Geldwert; und wenn die Genußgüter in Geld geschätzt werden, hört der Genuß auf. In Hebbels „Tragikomödie in Sizilien" ist dieser Raub des Genusses durch das Geld personifiziert: der reiche Alte, der kein Weib mehr genießen kann, kauft vom bankerotten Vater das schöne Mädchen, damit kein anderer es besitze. Im Neid der anderen genießt er seine Macht. Aber noch diese teuflische Freude muß man ausschalten, um die Entwertung des Genusses wie der geistigen Höhe durch die Geld-Schätzung ganz rein zu haben. Wird dagegen das Geld zum Mittel, sei es individuellen Genusses, sei es echter Kultur, so wird es entweder verschwendet oder als feste Rente der Wirtschaft möglichst entzogen. Unter der Herrschaft des wirtschaftlichen Wertes erscheint das wertwidrig: man hat ein „schlechtes Gewissen", wenn man etwas tut, was kein Geld einbringt — das Eigenwertige muß sich am Fremdwertigen sozial und schließlich sogar vor dem eigenen Selbst des Werthaltenden rechtfertigen.

Während das wirtschaftlich Irrationale der Rationalisierung durch die Wirtschaft widerstrebt, obgleich es in alle Wirtschaft eingeht, vermag die Technik grundsätzlich alles Widerstehende zum Mittel zu machen oder zu beseitigen, sie entwickelt sich am Widerstande. Dabei wird alles am Arbeitsprozeß zum bloßen Mittel, es wird nur nach seinem Wirkungswert beurteilt, daher verworfen, wenn ein zweckmäßigeres Mittel gefunden ist. Aller eigene Wert liegt im Ziel, keiner mehr im Weg, der zum Ziele führt; daher ist der kürzeste und sicherste Weg der beste. So einleuchtend das für rational technisches Denken ist, so entschieden widerstreitet es dem Anspruch, alle Teile der Arbeit mit eigenem Leben zu erfüllen. Da die Menschen als Arbeiter in

Digitized by Google

den Arbeitsprozeß eingegliedert sind, werden große Teile ihres Lebens eigenwertiger Gestaltung unfähig. Auch am Produkt der Arbeit ist nur das Gewollte wichtig, dieses aber ist für jede Art von Erzeugnis allgemein und gleichmäßig bestimmbar. Die rationale Technik erzeugt gleichartige, vertauschbare Waren. Die Eigengestalt und damit der Sonderwert des einzelnen Stückes geht verloren, an seine Stelle tritt der Wert der Fabrikmarke, die für eine bestimmte Ausführung gut sagt. Rationale Technik bindet sich weder an ein Material noch an eine Herstellungsart oder Form — sie kann alles. Dadurch verliert Material, Herstellungsart und Form die Eigenbedeutung, die sie bei traditioneller Technik haben; jedes Gebrauchsgut kann auch ganz anders stofflich beschaffen, hergestellt und geformt sein. Über das Kulturgebiet der Technik im engeren Sinne wirkt diese Vergleichgültigung weit hinaus. Die „Organisation" der Gesellschaft wird nach Belieben umgestaltet, die Sprache wird Werkzeug und soll streng reguliert werden im Dienste weitester und sicherster Verständigung und müheloser Erlernung. Überall wird der Eigenwert auf das Ergebnis allein beschränkt, alles, was zu ihm führt, als beliebiges Mittel behandelt. Kultur aber will Ausbreitung des Eigenwertes auf alle Teile des Lebens und der Arbeit, Erscheinen dieser Werte am Werk.

Die ganze Bedeutung des Gegensatzes zwischen der Zivilisation und jener Durchformtheit jedes Lebensteils zu eigenem Wert und Sinn, die erst der Kultur Einheit gibt, wird nur gesehen, wenn der kulturelle Wert der Zivilisation erkannt ist. In der freien Kultur tritt die Spannung hervor, die an sich auch in der gebundenen zwischen Person, Gemeinschaft und Werk besteht (§ 139). Die freie Kultur ist so die Erfüllung der gebundenen, obwohl die Festigkeit gebundener Kultur dem befreiten Menschen Symbol der immer neu zu erstrebenden Einheit wird. Freie Kultur ist Kultur freier Personen, d. h. von Personen, die sich wie ihrem Selbst, so auch der zu ihnen gehörenden Tradition und Gemeinschaft gegenüber stellen können und die Person jedes anderen frei anerkennen. Diese wollen sinnhaft notwendig Beherrschung der Mittel und Vermehrung der menschlichen Macht über die Mittel, sie wollen rationale Wirtschaft im Interesse der allgemeinen Versorgung und der Befreiung von den alle persönliche Kultur hemmenden vitalen

Digitized by Google

Nöten. Man erkennt allgemein an, daß Wirtschaft und Technik zu unserem Schicksal gehören, aber man sieht durchaus nicht allgemein, daß dies kein äußeres Schicksal ist, sondern Folge der Forderungen, die die Person kraft ihres Wesens stellt. Wenn wir nicht wollen können, daß die Zivilisation verschwindet oder primitiv wird, so deshalb, weil wir es nicht wollen dürfen, weil wir durch solches Wollen uns selbst als unsere Zivilisation frei Beurteilenden widersprechen würden. Daher kommt ein derartiger Wunsch nie zum Wollen — er bleibt Velleität.

Die Synthesis, die so gefordert ist, hat für Wirtschaft und Technik verschiedene Aufgaben gemäß der Verschiedenheit der Gegensätze. Die Wirtschaft vermag, wenn sie auf sich angewiesen ist, die Rationalisierung nicht wirklich durchzuführen; sie wird ihrem Sinne zuwider irrationales Schicksal und zwingt alle ihr Unterworfenen, den abstrakten Wirtschaftswert zum Maßstab des Eigenwertigen zu machen, um sich diesem Schicksal gegenüber auch nur zur Not behaupten zu können. Ihren Sinn kann die Wirtschaft nur erfüllen, wenn sie wieder dient, wie sie das in jedem Haushalt tut. Ihr Dienst ist freilich auch im Haushalt hoher Art; er ist, wenn man von aller mit ihr etwa verbundenen rationalen Technik einmal absieht, Ordnung und Verwaltung, damit die Mittel, die Nutzgüter immer bereit stehen. Bei rationaler Geldwirtschaft werden alle diese Mittel durch das allgemeine Mittel, das Geld, austauschbar gemacht. Jede Wirtschaft fordert Übersicht, Erkenntnis dessen, was zur Verfügung steht, damit Wahrheit, Beseitigung der Illusionen — und in dieser Verbindung mit dem geltenden Werte „Wahrheit" zeigt sich die Höhe ihres Dienstes, der zugleich soweit und nur soweit zur Herrschaft werden soll, als er Begrenzung des Aufwandes fordert. Im Unternehmen dagegen herrscht die rationale Wirtschaft, da es hier nur auf den Geld-Ertrag ankommt; der inneren Wahrhaftigkeit und Klarheit über Gewinn und Verlust, die jedem soliden Unternehmen nötig ist, steht gegenüber, daß das Unternehmen sich nicht nach wahren Bedürfnissen zu richten braucht, daß es sich durch die raffinierte Lüge der Reklame durchsetzen kann. Für den einzelnen Unternehmer ist das nicht Schuld sondern Schicksal, weil für ihn die Rationalität der Wirtschaft an der Grenze seiner eigenen Unternehmung aufhört. Trotzdem reden wir von „der Wirtschaft" als

Digitized by Google

dem Inbegriff der Unternehmungen; und es ist bekannt, daß mannigfache Ansätze da sind, die Rationalisierung über die einzelne Unternehmung hinaus fortzusetzen. Nötig dazu wird sein, daß die Wirtschaft wieder, wie im Haushalt, dient, daß sie die Ziele empfängt, aber gemäß ihrer Kenntnis und Verwaltung der Mittel auch begrenzt. Wie diese neue Einordnung der Wirtschaft in ein höheres Ganzes erfolgen kann, das zu untersuchen ist nicht mehr Aufgabe der Ergetik; denn dazu ist genaueste Kenntnis der Tatsachen nötig.

Wie die Wirtschaft so muß auch die Technik für sich genommen werden, wenn die allgemeinen Bedingungen ihrer Kultur-Synthese erkannt werden sollen. Dann zeigt sich, daß eine besonders bedrohliche Wirkung technischer Rationalisierung, die Arbeitslosigkeit als Folge der Ersetzung menschlicher Arbeiter durch Maschinen, nicht ihr sondern der Wirtschaft zur Last fällt; denn diese Folge könnte bei rechter Anordnung der Wirtschaft durch Herabsetzung der Arbeitszeit und durch umfassendere Befriedigung der Bedürfnisse beseitigt werden. Dagegen folgt die Entseelung der Arbeit, die Mechanisierung aller Mittelstufen des Produktionsprozesses, damit ihre Entblößung von Eigenwerten und die Vergleichgültigung des einzelnen Erzeugnisses aus der rationalen Technik als solcher. Das so gestellte Problem werde erst vom Werke, dann von der Person her erörtert.

Das Werk der rationalen Technik trägt keine aus dem Produktionsprozeß stammende Lebendigkeit in sich, hat als Einzelstück keinen an seiner Individualität haftenden Eigenwert. Seine Bedeutung liegt in der Exaktheit seiner Zweckform, wobei die Art des Zweckes für die Technik als solche gleichgültig ist. Gerade diese Fähigkeit der Technik, alles ihr Aufgegebene zu leisten, verführt zu einer falschen Lösung, zur Nachahmung der traditionellen Formen und der Spuren lebendiger Handarbeit. Aber damit wird die Form unecht, weil sie etwas ausdrücken soll, was der Entstehungsart gemäß ihr fehlen muß, ähnlich wie das technisch hergestellte Material nur unecht wird, wenn es den Reiz des Natur-Materials nachahmen will, wie ihn traditionelle Technik herausarbeitet. Kunststein ist an sich so wenig unecht wie mercerisierte Baumwolle oder feingesponnene Zellulose — sie werden es, wenn sie Naturstein oder Seide vortäuschen. Die angemessene Form des technischen Er-

Digitized by Google

zeugnisses ist vom Zwecke her zu entwickeln, ihre Schönheit zeigt die vollkommene Herrschaft des Verstandes an. Aber damit erweist sich das technische Erzeugnis als das was es ist, als notwendig, nützlich, dienend; Kultur jedoch ist nicht Herrschaft des abstrakten Verstandes sondern Erhebung des ganzen Lebens ins Geistige. Diese Erhebung, einst mit jeder Produktion verbunden, wird zum Gegenstand gesonderter Tätigkeit — die Loslösung der Kunst in dem uns geläufigen Wortsinne hängt sehr eng mit der Verstandesherrschaft und der rationalen Technik (im weiteren Sinne des Wortes) zusammen. Aber damit löst sich die Kunst zugleich vom Leben los — die Dialektik der Technik mündet, vom Werke her gesehen, in die Dialektik der autonomen Kunst.

Daß die Probleme, die die rationale Technik stellt, nicht durch sie gelöst werden können, wird noch deutlicher, wenn man von der Person ausgeht. Der in den rationierten Arbeitsprozeß eingefügte Mensch kann sich in diesem Prozeß nicht entfalten, er wird zu einem durch beliebige andere ersetzbaren Stücke des Prozesses. Aber gerade indem so die Arbeit ihm äußerlich wird, trennt er sich von der Arbeit ab, wird er für sich Person. Diese Freiheit ist durch die rationale Technik gefordert, weil sie sich selbst und den Arbeitsprozeß rasch ändert, daher anpassungsfähige Arbeiter, nicht an bestimmte, stabile Tätigkeiten angepaßte braucht. Anpassungsfähig ist nur, wer sich zu seiner Umwelt, damit auch zu allem an ihm selbst, was umweltbedingt ist, äußerlich verhält, es sich gegenüberstellt, Person ist. Die Person als entwickeltes Selbst fordert Selbsterfüllung, Selbsterhöhung; da sie diese in der Arbeit nicht findet, muß sie sie außerhalb der Arbeit suchen — ein ähnlicher Ablösungsprozeß vollzieht sich wie bei der Kunst. Aber das sich Ablösende ist das „eigentliche Leben"; und dies wird nun dem „Ernst" der Arbeit gegenüber zum ernstgenommenen Spiel — zum „Sport", der seinem Wesen nach nicht (wie heute meist) auf leibliche Betätigung beschränkt zu sein braucht. Alles was der Engländer „hobby" nennt, gehört hierher, und es ist kein Zufall, daß dessen Bedeutung von dem Volke entdeckt wurde, das die rationale Technik zuerst ausgebildet hat. Die rationale Arbeit wird so Mittel, die Muße zu kaufen, in der das Leben sich erfüllt. Die Ablösung der „banausischen" Arbeit vom kulturell-persönlichen

Digitized by Google

eigenwertigen Leben, die bei den Griechen durch Verteilung auf verschiedene Menschen erreicht wurde, vollzieht sich nun innerhalb jedes Menschenlebens: jeder ist Banause während der Arbeit, jeder will und soll in seiner Freizeit eigenwertiger Kulturmensch sein. Aber wieder ist, wie beim Werk, diese Trennung gefährlich — die Arbeit beansprucht und formt den Menschen, die Muße dient der Erholung oder wird in Zerstreuungen vergeudet, gewinnt in beiden Fällen keinen Eigenwert, wie ja auch die Art des „Steckenpferdes" gleichgültig ist. Wiederum führt die Dialektik der Technik in eine andere über, in die der freien Person.

Drittes Kapitel.

Die autonomen Kulturgebiete.

144. Autonomie der Wissenschaft und der Kunst.

Autonom nennt Kant das sittliche Handeln, weil der sittlich Entscheidende dem Gesetze folgt, das in ihm als vernünftiger Person sich kundgibt. Entsprechend läßt sich das Wort überall anwenden, wo eine bestimmte Instanz, gleichviel welcher Art, aus ihrem Wesen heraus ohne Einsprache einer fremden Autorität das Gesetz gibt. So ist ein souveräner Staat rechtlich autonom, weil auf seinem Gebiete Gesetz ist, was seine gesetzgebende Gewalt vorschreibt. Das durch einen Wert beherrschte Gebiet läßt sich allgemein nur in Gedanken isolieren; aber in der Kultur liegt, wie sich gezeigt hat, die Tendenz, bestimmte Teile, die bestimmten Werten oder Wertgruppen unterstehen, auch tatsächlich auszusondern. Geschieht das, so kann man von einem Kulturgebiet reden. Ein Kulturgebiet ist danach autonom, wenn der ihm zugehörige Wert oder die ihm zugehörige Wertgruppe allein über die Bedeutung alles dessen entscheidet, was zum Gebiet gehört. Zivilisatorische Kulturgebiete können nicht wahrhaft autonom sein, da die kausativen Werte von dem Eigenwert des Guts abhängen, dem sie zugehören. Wie trotzdem bei Wirtschaft und Technik eine gewisse, obwohl zuletzt scheinbare Selbständigkeit zustande kommt, wurde gezeigt — von Autonomie aber zu reden, sollte man vermeiden. Wo dagegen der gebietbildende Wert ein geltender Eigenwert

Digitized by Google

ist, wird er auch gesetzgebendes Recht fordern. Unter den geltenden Eigenwerten erzeugt der ethische für sich allein kein Kulturgebiet, gerade weil er das Handeln und Unterlassen allgemein normiert. Dagegen entspricht der Wahrheit die Erkenntnis, die in der Wissenschaft sich absondert, dem ästhetischen Werte die Anschauung um ihrer selbst willen, die sich in der Kunst ein Eigengebiet schafft.

Der logische Eigenwert unterscheidet sich durch seine Transgredienz vom ästhetischen, welcher immanent ist; d. h. das logische Elementar-Gut, das wahre Urteil, weist auf einen Zusammenhang des Wahren hin, in dem allein es vollständig erfüllt sein kann, das ästhetische Elementargut dagegen, die in sich vollendete Anschauung, weist nicht über sich hinaus. Dementsprechend unterscheiden sich auch die zugehörigen Kulturgebiete. Die Wissenschaft ist ihrem ideellen Sinne nach ein großer Zusammenhang, der allerdings in einzelne relativ selbständige Wissenschaften zerfällt; die Kunst ist nur ein allgemeiner Begriff, ebenso die ihr untergeordneten besonderen Künste. Werthaften Eigenbestand haben nur die einzelnen Kunstwerke. Jedes wissenschaftliche Werk ist seinem Sinne nach Beitrag zur Wissenschaft, jedes Kunstwerk dagegen ist in sich geschlossen, trägt als Kunstwerk nicht zu etwas anderem bei. Daher ist das Gesetz der Wissenschaft begründet in dem wissenschaftlichen Zusammenhange, das der Kunst in der Einheit des einzelnen Werkes.

Logischer wie ästhetischer Wert sind Einheitswerte, zum Gute gehört beide Male ein relativ wertfremdes Moment, das den Wert mitträgt. Daraus folgt, wie früher gezeigt, ein materialer Gefolgewert. Dieser bestimmt in beiden Fällen die Struktur des Gebiets, aber gemäß der Verschiedenheit des leitenden Wertes wiederum in verschiedener Weise. Das logisch nur bestimmbare nicht ableitbare Inhaltsmoment des Urteils hat im Ganzen des Erkennens immer einen ihm zugehörigen Ort, an den es gestellt werden soll. Der ästhetisch zu formende Gehalt des Kunstwerks dagegen ist, wenn man ihn vom ästhetischen Wert her bestimmt, frei aufgenommen; seine Notwendigkeit erhellt nur vom Künstler her, der vom Gehalt ergriffen ist, oder vom Auftraggeber (Kirche, Monarch, Staat, Mäzen, Publikum) her, der Gestaltung dieses Gehalts wünscht. Daher erweist sich das Aufnehmen bestimmter

Digitized by Google

Inhalte durch die Wissenschaft als notwendig, wenn einmal eine bestimmte Art von Wissenschaft vorausgesetzt ist, während das Aufnehmen bestimmter Inhalte durch die Kunst als frei erscheint, so lange die Kunst rein für sich von ihrer Autonomie her angesehen wird.

Das eigentliche Gut der autonomen Kunst wie der autonomen Wissenschaft ist idealer Sinn; erst sekundär, wenn man die Realisation des idealen Sinns hinzunimmt, d. h. vom leitenden Wert und seinen ersten Gefolgewerten zu einer belasteteren Stufe von Gefolgewerten übergeht, gehören reale Güter, wirklich vollzogene Urteile, gegliederte Vollerlebnisse, ästhetisch erlebende Menschen, so wie die körperlichen Realitäten, die jene Urteile und Erlebnisse festhalten, (gesprochene Sätze, gedruckte Bücher, Bilder usf.) in das autonome Gebiet. Auch für diese sekundären, aber als realisiert unmittelbarer zur Kultur gehörigen Güter, besteht der gleiche Unterschied: in der Wissenschaft fügen sie sich zu einem Ganzen zusammen, in der Kunst bleiben sie nebeneinander stehen. Daher wird ein wissenschaftliches Werk wieder in seine Teile aufgelöst, wenn diese in ein der idealen Wissenschaft stärker sich näherndes Ganzes aufgenommen werden, während ein Kunstwerk immer ein Ganzes bleibt.

Der ideale Sinn wissenschaftlicher Erkenntnis und künstlerischer Anschauung ist überzeitlich; Erkenntnis und Anschauung als zeitliche Vorgänge intendieren ein Außerzeitliches. So ist die stets zeitliche, reale, vergängliche Kultur durch die autonomen Gebiete am entschiedensten zugleich Zeit-Überwindung. Hier tritt nicht Dauer an Stelle der Zeitlosigkeit, sondern das Intendierte ist das Zeitlose selbst. Aber n u r das Intendierte ist zeitlos, nicht das, wodurch jeweils die Intention erfüllt wird. Der zu einer bestimmten Zeit realisierbare Inhalt der Wissenschaft ist von der wirklich erreichten Erkenntnis abhängig; die Art, in der ein Kunstwerk von bestimmten Menschen zu bestimmter Zeit angeschaut wird, hängt von der Bewußtseinslage des Menschen und von der gesamten Zeitlage der Kultur ab. Die Autonomie ist danach relativ zu dem tatsächlichen Verhalten eine Forderung, sie bezieht sich unmittelbar auf den reinen Sinn, durch diesen als Norm vermittelt auf das reale Verhalten. Da es nun die Ergetik mit dem realen Verhalten zu tun hat, da ferner der ideale Sinn die Verwirklichung nicht nur als Äußeres

Digitized by Google

sich gegenüber sondern als geforderte Erfüllung auch in sich trägt, ist schon damit eine Schwierigkeit gegeben, deren dialektische Lösung erst möglich wird, wenn man die Autonomie so betrachtet, wie sie in der wirklichen Kultur entsteht und besteht.

145. Die Vorstufen der Autonomie[1].

Die Ablösung eines besonderen Kulturgebietes ist notwendige aber nicht hinreichende Bedingung der Autonomie; diese ist vielmehr erst erreicht, wenn das Kulturgebiet als ein solches anerkannt wird, das nur seinen eigenen immanenten Gesetzen zu folgen hat. Solche Gesetze sind Normen, die von den gebietbildenden geltenden Eigenwerten also für die Wissenschaft von der Wahrheit, für die Kunst von der „Schönheit" im erweiterten Sinne des Worts und von ihren Gefolgewerten sich ableiten. Die Verschiedenheit der beiden Bestandteile der Autonomie muß man im Sinne haben, um ihre Entstehung sich klar zu machen; genetische Betrachtung aber ist hier deshalb wichtig, weil die Vorstufen der Autonomie Wertmomente der Kultureinheit und der Gehaltfülle einschließen, die bei vollkommener Autonomie verloren gehen.

Alle besonderen Funktionen des Menschen gliedern sich aus dem Lebensganzen aus und bleiben in engster Verbindung mit ihm. Nicht, wie man lange meinte, gesonderte Empfindungsqualitäten, sondern ein gefühlsmäßig dumpfes Gesamterleben steht am Anfang unserer seelischen Entwicklung, und als besonderer Inhalt tritt daraus hervor, was mit Bedürfnissen und Trieben verbunden ist und worauf sich die Bewegungen des Kindes richten. Ähnlich im Leben jeder Gemeinschaft; nur wissen wir hier von Anfängen gar nichts, sondern kennen lediglich Gemeinschaften, die in mehr oder minder reicher Überlieferung

[1] Einen Teil der Gedanken dieses und der folgenden Abschnitte habe ich, allerdings nur soweit sie die Kunst betreffen, schon 1913 auf dem ersten Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft in Berlin vorgetragen und im Kongreßbericht unter dem Titel: „Die Autonomie der Kunst und die Lage der gegenwärtigen Kultur" veröffentlicht (Stuttgart 1914). Verkürzt abgedruckt (der Schluß fehlt) in dem Bande „Ästhetik" der „Quellenhandbücher der Philosophie" (Herausgeber: E. Utitz, 2. Aufl. Berlin 1924). Zu dem Problem und seiner Behandlung in der gegenwärtigen Ästhetik vgl. Helmut Kuhn: Die ästhetische Autonomie als Problem der Philosophie der Gegenwart. Logos 17, 301 (1928).

Digitized by Google

leben, so daß auch das Kind, das in der Gemeinschaft aufwächst, von ihr in Sprache und Sitte die Mittel empfängt, sein Leben, seine Eindrücke und Tätigkeiten zu ordnen. Das ist nichts der „Natur" des Kindes Fremdes, da vielmehr das Kind mit allen Bedürfnissen und Trieben auf andere Menschen, zuerst auf die Mutter, eingestellt ist. Wie das Auge des Mitmenschen eines der ersten Fixations-Objekte ist, so ist die in dem Verhalten der anderen erscheinende Regelmäßigkeit wohl das erste Gesetz, das dem Kinde entgegentritt, „Gesetz" in dem noch undifferenzierten Sinne, der notwendig Geschehendes und Geschehensollendes zugleich umfaßt. In jeder noch so primitiven Kultur haben sich bestimmte Tätigkeiten als besondere abgehoben, sei es dadurch, daß sie auf verschiedene Menschen (Männer und Weiber z. B.) verteilt sind, sei es dadurch, daß sie zu bestimmten Zeiten und in bestimmter, meist kultisch vorgeschriebener Art vollzogen werden müssen. Nicht nach leitenden Werten trennen sich diese Arbeiten und Verhaltensarten; das „Nützliche" ist vom Eigenwertigen keineswegs geschieden, ebensowenig beides von Kult oder Zauber. Vielmehr ist die Waffe zugleich Schmuck, das Gerät zugleich Kunstwerk, die Arbeit rhythmisch geregelt und von Gesang begleitet, der rechte Kult ein Wissen um die beste Art, die Mächte zu beeinflussen, von denen man abhängt. Die Scheidung erfolgt nach den Bedürfnissen des Lebens, und in jedem Teile bleibt das Ganze wirksam. Das Gesetz, das alle Kultur zunächst beherrscht, ist Gesetz des gemeinschaftlichen Gesamtlebens, Gesetz des Ganzen. Man kann daher von ursprünglicher Pantonomie reden.

Das Wissen sondert sich lange vor der ästhetischen Kunst und viel allgemeiner als diese ab. Wo Überlieferungen der Zauberer oder Priester bestehen, die nicht allen zugänglich sind, werden diese in einer, wenn auch vielleicht sehr primitiven Art formuliert und in einen gewissen Zusammenhang gebracht. Wissen ist anfänglich Kenntnis eines Überlieferten, das dann, um besser überliefert zu werden, geordnet, um auf alle auftretenden Fragen zu antworten, ausgebaut werden muß. In gebundenen Kulturen kann diese gesonderte Pflege des Wissens einem eigenen Stande übertragen sein, sich durch geordnete Lehre fortpflanzen, einen großen Umfang annehmen, feine Techniken für Ableitung des Einzelnen und Beherrschung des Ganzen ausbilden, so als

Digitized by Google

Kulturgebiet abgegrenzt und ausgebildet sein, ohne daß es aus der ursprünglichen Pantonomie entlassen wird. Das Bewußtsein, daß „Wahrheit" auch gegenüber der heilig gehaltenen Tradition zu entscheiden hat, ist noch nicht erwacht. Aber an sich ist „formale Wahrheit" als Wert bei jeder Ordnung des Überlieferten, bei jeder Anwendung alter Regeln auf neue Fälle leitend. Selbst wenn die Ableitung sich einer uns ganz äußerlich erscheinenden Analogie, etwa der Namensgleichheit, bedient, ist doch schon die Allgemeinheit gleichviel welches Gesetzes ein logisches Moment. Das wird bewußt, wenn Verteidiger verschiedener Antworten auf eine gestellte Frage miteinander streiten. Auch materiale Wahrheit ist als eingeordnetes, nicht herausgestelltes Moment überall wirksam, wo die Echtheit einer Überlieferung in Frage steht, oder — in anderer Weise — wo Techniken z. B. des Heilens, Bauens, der kultisch geforderten Zeit- und Ortsbestimmung sich mit der ausgesonderten geregelten Tradition verbinden. Auch traditionell gebundene Techniker werden zu einer gewissen Rationalisierung ihrer Technik geführt und nähern so das in traditionaler Technik eingeschlossene Wissen der Wissenschaft. Aber alle diese Vorstufen der Wissenschaft bleiben pantonom, daher unfrei; erst der Entschluß, keinem Einwand oder Zweifel auszuweichen, alles Überlieferte zu prüfen, führt zur Autonomie der Wissenschaft. Diesen Entschluß haben, so weit wir wissen, nur kleinasiatische Jonier unbeeinflußt von anderen, ursprünglich gefaßt; erst in Athen ist es zum vollen Selbstbewußtsein dieses Entschlusses gekommen, sind seine Folgen und Ansprüche offenbar geworden — erst damit aber war autonome Wissenschaft wirklich da. Aus dieser einmaligen geschichtlichen Entstehung folgt aber nicht, daß autonome Wissenschaft ihrem Sinne nach ein geschichtliches Gebilde ist. Auch der Galvanismus wurde einmal durch Galvani entdeckt, ist aber seinem Wesen nach nicht Gegenstand der Historie. Die Autonomie der Wissenschaft ist vielmehr zeitlos und unabhängig von allen geschichtlichen Zusammenhängen im Sinngehalt des Erkennens begründet. Daher lassen sich die Anfänge dieser Autonomie auch in wesentlich pantonomen Vor-Wissenschaften finden, ja es zeigen sich z. B. in Indien selbständige Näherungen an den rein autonomen Typus; daher auch hat sich die Autonomie der Wissenschaft seit ihrer Entdeckung

Digitized by Google

trotz aller Rückschläge und Hindernisse immer wieder durchgesetzt und über alle Kulturvölker verbreitet. Diese Tatsachen sind nur Folgen der an sich bestehenden Autonomie. Der Hinweis auf sie soll das Recht der Autonomie eindringlich zeigen, nicht beweisen; denn eines solchen empirischen Beweises bedarf sie nicht, so wenig sie dadurch widerlegt würde, daß etwa die Menschen auf eine Stufe hinabsänken, auf der sie keine autonome Wissenschaft mehr trieben.

Die autonome Wissenschaft bildet ein Gebiet für sich, dem die Forscher dienen und zu dem die Lernenden sich erheben. Aber sie steht nicht allein, und ebensowenig sind Forscher und Lernende nur Diener oder Jünger der Wissenschaft. Die Stellungen, aus denen heraus die Wissenschaft sich verselbständigt hatte, bleiben erhalten, die verschiedenen Techniken ebenso wie die Ordnung, Anwendung, Verteidigung der Tradition. Ist einmal das Bewußtsein autonomer Wissenschaft erwacht, so drängt es dazu, auch jeden anderen Teil der einen Kultur, in der als unzerlegtem Ganzen man gelebt hatte, zu verselbständigen; denn nur durch Teilung herrscht das Wissen. Die Forderungen an die Wissenschaft gehen nicht mehr vom Ganzen der Kultur aus, dem die Vor-Wissenschaft selbst angehörte, sondern von Teilen fremder Art, die neben der ihrer Eigenart bewußten Wissenschaft stehen. So entstehen Wissenschaften, die unter fremden Gesetzen leben: die Technologien, zu denen Hygiene und Therapie gehören, die Dogmatiken, die des positiven geltenden Rechts so gut wie die der Theologie, sind heteronome Wissenschaften. Wird die Wissenschaft als Ganzes einem ihr fremden Zwecke untergeordnet, so wird ihre Heteronomie behauptet, wobei der herrschende Wert, dem die Erforschung des Wahren zu dienen hat, entweder die allgemeine oder auf einen bestimmten leitenden Wert (z. B.: Gesundheit) bezogene Nützlichkeit oder die Erhaltung einer bestimmten Tradition sein kann. Da die Tradition im zweiten Falle selbst die wissenschaftsartige Form des Dogmas annimmt, kann man dogmatische und technische Heteronomie unterscheiden.

Technische Heteronomie begrenzt die Bedeutung der Wissenschaft, schreibt ihr die Auswahl der Gegenstände vor, läßt ihr aber innerhalb des ihr nun angewiesenen begrenzten Gebietes die Entscheidung gemäß ihrem leitenden Wert. Dagegen steckt in

Digitized by Google

dogmatischer Heteronomie ein Maßstab des Anzuerkennenden, der die Alleinherrschaft der Wahrheit hindert. Die schweren Konflikte, die so entstehen, erfüllen die Geschichte aller Theologien. Rechtsdogmatik trägt deshalb nicht das gleiche Maß von Spannungen in sich, weil sie nicht beansprucht, über das Geltungsbereich des bestimmten positiven Rechts hinaus zu entscheiden. Aber schon der Anspruch, daß jede rechtlich relevante Frage nach positivem Rechte entscheidbar sei, daß das Recht „lückenlos" sei, führt zu ganz verwandten Schwierigkeiten, die das Schweizer Gesetzbuch bekanntlich dadurch gelöst hat, daß es den Richter anweist, durch welche nicht positiv rechtlichen Erwägungen er die Lücken ausfüllen soll. Damit wird die Knechtung des wissenschaftlichen Urteils vermieden, die Abhängigkeit des Rechtes von außer-rechtlichen Momenten anerkannt. Diese außerrechtlichen Momente sind Verkehrssitte und herrschendes sittliches Urteil (im Sinne des „Ethos"), d. h. sie stehen dem unzerlegten Kulturganzen nahe. Die Rechtswissenschaft und der von ihr geleitete Richter soll also da, wo die dogmatische Heteronomie versagt, pantonom entscheiden. Auch bei den theologischen Dogmatiken ist mindestens ursprünglich die Herrschaft des Dogmas darauf begründet, daß die überlieferte Religion das ganze Leben regiert; der Teil, der die Herrschaft beansprucht, ist eigentlich das Ganze.

Weit später und unvollkommener als die Wissenschaft löst sich die K u n s t aus der ursprünglichen Pantonomie. Das Kulturgebiet, das wir als das der Kunst zusammenfassen, bildet zunächst weit weniger als das des Wissens eine Einheit. Wenn einzelne Künste ihre Techniken ausbilden, wenn ihre Pfleger einen Berufsstand bilden, so bleiben sie doch technisch verwandten Handwerkern oder (im Falle der Poesie und Musik) dem Kult nahe verbunden. Doch zeigt sich im Schaffen und Urteilen, in der eigenartigen Werthaltung der Werke der Eigenwert der „Schönheit", der ästhetischen Form als bestimmend, lange bevor ein deutliches Bewußtsein der Einheit erwacht ist. Die Scheidung der Kulturgebiete setzt schon Herrschaft des Denkens, damit beginnende Autonomie der Wissenschaft voraus. Aber mit der Absonderung des Kulturgebietes ist dessen Autonomie noch nicht gegeben. Das was wir „schöne Künste" oder „Künste" schlechthin zu nennen pflegen, scheint sich von den „nützlichen

Digitized by Google

Künsten" dadurch zu unterscheiden, daß es der Lust dient, also mit der Kochkunst und manchen anderen zusammen zu gehören. Der Eigenwert der künstlerischen Werke hätte dann keinen Anspruch auf Geltung. Wenn die unmittelbare Wert-Antwort einen solchen einschließt, wird man geneigt sein, ihn von den anerkannten geltenden Werten der Wahrheit und Sittlichkeit her zu rechtfertigen: die Kunst vertauscht die ursprüngliche Pantonomie mit Heteronomie.

In der Stellung, die die Künstler und die Kunstwerke einnehmen, hatte sich die Autonomie längst geltend gemacht, ehe die Theorie das anerkannte. Unter den Philosophen hat — trotz aller Vorgänger seit Aristoteles — erst Kant den entscheidenden Schritt getan, unter den Künstlern erst Goethe und Schiller, aber auch sie noch mit einer wesentlichen Beschränkung: sie glauben, daß das Gesetz der autonomen Kunst in der „klassischen" Kunst der Griechen erfüllt sei. Dieser Glaube hängt eng zusammen mit ihrer Ausdeutung der griechischen Kunst und Kultur als der human vorbildlichen, er hat einen pantonomen Zug. Zur ursprünglichen Pantonomie strebt auch die Romantik zurück, wenn sie nach der Einheit von Kunst und Religion, Kunst und Leben in vergangenen Zeiten sich sehnt; aber sie bricht zugleich mit der Norm des Klassizismus, und in ihrem Gefolge wird das schrankenlose Eigenrecht der Kunst verkündet, die nur ihrem im Künstler verkörperten Wesen zu folgen hat. Das unterscheidet die Parole „l'art pour l'art" vom Klassizismus. Aber die schrankenlose Autonomie der Kunst, die vollendete Trennung der Kunst von der Gesamt-Kultur schlägt in Herrschaft der Kunst, in Ästhetizismus um; und aus der Verzweiflung des Ästhetizismus heraus „bekehren" sich viele Künstler zur Kirche, während andere, der Gegenwart zugewandt, die Kunst in den Dienst der Politik, der Sozialethik oder der Aufklärung stellen, sie neuer Heteronomie unterwerfen. Viel schärfer noch als der Wissenschaft gegenüber zeigt sich so das Recht der „Vorstufen", die Problematik der Autonomie.

146. Die Zersetzung der Kultureinheit.

Mit der Anerkennung ihrer Autonomie treten Wissenschaft und Kunst aus der pantonomen Einheit heraus, die sich aufzu-

Digitized by Google

lösen beginnt. Unverbunden können sie nicht bleiben, daher treten an Stelle der ursprünglichen Zusammengehörigkeit äußere Beziehungen der getrennten Gebiete zueinander. Da zugleich auch die nicht-autonomen Gebiete, Technik, Wirtschaft, Gemeinschaftsordnung sich verselbständigen und sekundäre Autonomie gewinnen, so zerfällt die Kultur-Einheit in eine Menge selbständiger, nur äußerlich zusammenhängender Teile, deren jeder die Herrschaft auf seinem Felde und schließlich die Herrschaft über die andern erstrebt. Dieser Prozeß ist hier nicht Gegenstand historischer Darstellung. Bei solcher müßten überall die der Zersetzung entgegenwirkenden Kräfte mit berücksichtigt werden; es würden sich pantonome Neubildungen zeigen, die doch Ansätze der Autonomie in sich tragen, dadurch würde sich in verschiedenen Perioden und für verschiedene Völker ein sehr verschiedenes Bild ergeben. Vielmehr muß der Zersetzungsprozeß zunächst rein für sich, idealtypisch, dargestellt werden, damit dann die Idee einer neuen Einheit und die Möglichkeit, diese Idee zu verwirklichen, von der Aufgabe her erfaßt werden kann. Auszugehen ist dabei von der Wissenschaft, deren Autonomie nicht nur zeitlich, sondern auch an Bedeutung voransteht.

Die Autonomie des Wahrheitstrebens, der Kritik wirkt über das Gebiet des Wissens hinaus, und die autonome Entwicklung der Wissenschaft wirkt auf die Wissenschaft selbst, dadurch auf ihre Pflege und auf die Gesamtkultur; es ist also eine zwiefache Einwirkung zu unterscheiden, eine äußere und eine innere. Die äußere geht zeitlich voran, während die innere erst bei vorgeschrittener Ausbildung der Wissenschaft sichtbar wird. Die äußeren Wirkungen der autonomen Kunst sind geringer; was man dafür ansehen könnte, die geschwächte Formkraft des Kulturlebens, ist eher ihre Vorbedingung. Dagegen greifen die inneren Wirkungen auf dem Gebiete der Kunst vielleicht noch tiefer. Es wird zweckmäßig sein, von den äußeren zersetzenden Wirkungen der Wissenschaft auszugehen.

Pantonome Vor-Wissenschaft hält gebundene Kulturen fest zusammen, schützt deren Einheit vor den verändernden Einflüssen des immer sich wandelnden Lebens, vor den Angriffen der einzelnen Lebenszentren. Die Völker, die einen besonderen Priesterstand und durch ihn eine feste Lehre ausgebildet haben, geben dadurch ihren Kulten, ihrem Ethos, ihrer Kunstübung und

Digitized by Google

Hochsprache Dauer, womit allerdings die Gefahr der Erstarrung, der Einengung des Lebens verbunden ist. Erst recht ist das der Fall, wenn die Religion, die in aller ursprünglichen Pantonomie zentral ist, sich in einem Buch verfestigt, das dann für alles pantonome Denken normativ wird. Die pantonome Einheit wird dadurch so gestärkt, daß sie eine als Kulturgebiet selbständige Wissenschaft von außen übernehmen kann, die noch viele Züge früherer Autonomie trägt. Was an der mittelalterlichen Philosophie von der antiken oder neueren her gesehen als Heteronomie erscheint, ist von der christlichen oder islamischen Kultur aus Pantonomie. Aber die Spannung ist sehr verstärkt, sie ist auch bewußt geworden, wie das Mißtrauen gegen die Philosophie und die immer wieder sich meldenden kritisch-auflösenden Tendenzen zeigen. Das Denken soll an bestimmten Punkten Halt machen; aber das kann es nicht, da es wesentlich Suchen nach Wahrheit ist, und da die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes von allen fremden Einflüssen unberührt bleibt. Die Alleingeltung und Allgemeingeltung der eigenen Tradition, die Ursprünglichkeit der überlieferten Sätze, der sachliche Gehalt dieser Sätze werden in Frage gestellt; damit wird, ob nun das Resultat für oder wider die Überlieferung ausfällt, jedenfalls im Erkennen eine der Tradition übergeordnete Instanz anerkannt. Das wissenschaftliche Denken ist, sobald es seiner Autonomie inne wird, kritisch; diese Kritik macht nirgends Halt, sie fragt die traditionelle Technik nach ihrer Zweckmäßigkeit, die Gemeinschaftsordnung nach ihrem Recht. Dem eigenen Ethos wird das fremde grundsätzlich gleichgestellt, andere Sitten werden nicht mehr als Unsitten abgewiesen. Aus der gleichen Wurzel mit der autonomen Kritik entspringt die rationale Technik. Zugleich löst sich der Erkennende von seiner Gemeinschaft, er weiß sich als Erkennender über sie gestellt, damit berechtigt, sie wie etwas Äußeres rational zu regeln. Die Verbindungen der Menschen untereinander werden vom Zweck her betrachtet, sollen zweckrational geregelt werden, die Einzelnen werden einander und der Gesellschaft als Ganzem Mittel, sie werden mehr oder minder vertauschbar, ihr Eigenwert tritt zurück.

Die Erkenntnis herrscht durch Teilung; schon die Zerlegung der alten Weisheit in einzelne Sätze bedroht deren Einheit, erst recht die geordnete Prüfung jedes Satzes. So setzt sich die auf-

Digitized by Google

lösende Wirkung der Wissenschaft von außen nach innen fort. Die Wissenschaft zerfällt in gesonderte Teile, sie spezialisiert sich. Jeder Teil bildet seine eigene, dem Gegenstand und dem Gesichtspunkt der Betrachtung angemessene Denkweise aus. Die Gefolgewerte der Wahrheit machen sich dabei geltend. Das eine Erkenntnisziel, die volle Rationalisierung alles Gebbaren, zerlegt sich in Teilziele; beherrschendes und verstehendes Erkennen treten auseinander, ebenso ihre verschiedenen Verbindungen und Zwischenstufen. Nicht darin besteht die entscheidende kulturelle Schwierigkeit der Spezialisierung, daß niemand mehr den ganzen Stoff beherrscht; denn das ihm Wichtige kann jeder sich zugänglich machen, die Technik der Mitteilung und Aufbewahrung vervollkommnet sich mit dem wachsenden Stoffe. Weit wichtiger ist, daß jede Wissenschaft ihre besondere Erkenntnisweise ausbildet, daß die verschiedenen Wissenschaften sich autonom gegeneinander abschließen. Ihre Vertreter verstehen einander nicht mehr, wie am fühlbarsten wird, wenn sie versuchen, über die Grenzen ihrer besonderen Wissenschaft hinauszugehen; denn dann erweitern sie die eigene Betrachtungsweise, schalten aus, was sich ihr nicht fügt — werden aus Naturforschern Naturalisten, aus Historikern Historisten usf. Anstelle einer Philosophie, die die Einzelwissenschaften zum Ganzen gestalten und ihre Stellung zur Gesamtkultur bestimmen sollte, treten Versuche einzelwissenschaftlicher Philosophie, die alle negativ gegen das eingestellt sind, was nicht in die ihnen selbstverständliche Art des Erkennens eingeht. Sollen die Einzelwissenschaften dem Leben dienen, so wird an Stelle des Lebensganzen ein besonderer Nutzen gesetzt, entweder ein technischer oder die Unterstützung einer „Gesinnung", die selbst nicht mehr dem Kulturganzen, sondern den besonderen Überzeugungen einzelner Parteien, wenn nicht gar den Interessen bestimmter Klassen oder Stände zugehört.[1]

Ist die Kultur-Einheit gestört, so verbreitet sich der Spezialismus, wie schon gesagt, auf alle Kulturgebiete; von hier aus gesehen, ist die Autonomie der Kunst eine Erscheinungs-

[1] Geradezu ein Musterbeispiel dafür ist die Philosophie Auguste Comtes. Er sieht die Gefahr der Zersetzung, will Einheit, macht die naturalistische Denkweise zur einzig wissenschaftlichen, erhöht den technischen Nutzen zum Lebensdienst und begrenzt zugleich die Wissenschaft (ihrem Wesen zuwider), um der Kultur Dauer zu sichern.

Digitized by Google

form des Spezialismus. Es bleibt nicht dabei, daß der Eigenwert und das Eigenrecht der Kunst erkannt und sie nun einem großen Wertganzen als Glied eingefügt wird, wie das der deutsche Klassizismus versucht hatte. Vielmehr erscheint dem ästhetisch eingestellten Menschen die künstlerische eigenwertige Gestaltung als Sinn des Lebens: aus der Autonomie der Kunst entsteht das Ästhetentum. Der Ästhet zieht sich aus der lebendigen Gemeinschaft zurück. Seine Wert-Verengung wirkt daher wenig nach außen, aber um so stärker auf die Kunst; denn mit der Hingabe an das volle Leben verliert sie ihren Gehalt, wird leer, abstrakt — und der Ästhet als Künstler sucht dieser Leere zu entgehen, indem er neuen Reizen, entlegenen Stoffen nachjagt. Kräftige Naturen ertragen das nicht und stellen ihre Kunst in den Dienst praktischer Aufgaben: die Tendenzkunst, die menschlich oft echt, künstlerisch stets unecht kunstfremd gewählte vereinzelte Zwecke verfolgt, diese Schwester der Tendenzwissenschaft ist die komplementäre Ergänzung des Ästhetizismus.

Die innere Zersetzung der Kunst geht viel tiefer als die der Wissenschaft. Während die Wissenschaft nur die Einheit einbüßt, in jedem ihrer Teile aber autonom sich entfalten kann, greift die Entleerung der vom Leben getrennten Kunst das einzelne Kunstwerk selbst an: es verliert seinen Gehalt und zugleich, da Einheit von Gehalt und Formglied erst seine Einheitsform ist, auch die echte Form. In engem Zusammenhange damit ermangeln Leben und Kultur des ihnen gemäßen gestalteten Ausdrucks. Gerade weil die Not so von der Kunst her drohender, tiefer gesichtet wird, haben besonders Künstler und künstlerisch gestimmte Denker dem Einheitsverlust die Forderung einer neuen Einheit gegenübergestellt.

147. Die Idee der gegliederten Pantonomie.

Gegliederte Pantonomie kann berechtigtes Ziel nur sein, wenn sie autonome Wissenschaft und autonome Kunst in sich schließt. Das freie Erkenntnisstreben, das die ursprüngliche Pantonomie zersetzt, ist nicht Empörung der Willkür sondern pflichtmäßiger Gehorsam gegen das Gebot der Wahrheit, das jeden verbindet, der es einmal vernommen hat. Als Tatsache ist Verlust des autonomen Forschens sehr wohl möglich, wie die Geschichte der

Digitized by Google

sinkenden Antike zeigt; aber ein solcher Verlust darf nicht gewollt werden. Daraus folgt weiter, daß auch die Erkenntnis des Eigenwerts der Kunst nicht geopfert werden darf; denn seine überindividuelle Geltung ist als wahr erkannt. Daß bewußt autonome Kunst geschichtlich spät ist, daß es große Kunst gegeben hat, die sich nicht als autonom wußte, darf dagegen nicht angeführt werden. Unsere geschichtliche Stellung in einer freien Kultur, als Erben des Wissens, das frühere Geschlechter erworben haben, stellt uns die Aufgaben. Nichts ist unhistorischer als der Historismus. Geschichtliche Bedingtheit ist kein Wertprädikat, das nur gebundenen Kulturen mit ursprünglich pantonomer Einheit zukäme, sondern eine allgemeine Beziehung, die jederzeit in besonderer Art verwirklicht ist und besondere Aufgaben stellt. Durch diese Sätze ist jede „romantische" Reaktion, jede Flucht in ursprüngliche Pantonomie ausgeschlossen. Aber die Zerstörung der Kultureinheit durch die Autonomie und die Zersetzung der autonomen Gebiete selbst durch ihre Abtrennung und Aufsplitterung ist ebenfalls erkannt. Sie hat ihren letzten Grund im Utraquismus: jeder Wert gehört zu einem Gut, das aus Wertform und Wertfremdem geeint ist, das also mit dem im Sinne dieses Wertes Außerwertigen zusammenhängt, einem über das betreffende Wertgebiet hinausreichenden Ganzen angehört. Das zu Erkennende ist als Einheit alles Wirklichen oder gar alles Denkbaren von dem System der wahren Urteile, in dem es erkannt wird, verschieden; das Urteil, die Hauptklasse des Wertes „Wahrheit" ist doch der ganzen Wahrheit nicht adäquat, was durch Dialektik deutlich wird. Das reine Kunstwerk ist zugleich Ausdruck einer zeitlich und örtlich bestimmten Kultur, der es sein Leben dankt; auch die Kunstform, als Gegenglied nicht als Einheitsform gemeint, ist das. Wird sie bewahrt, so ist das ein Zeichen dauernden Kulturzusammenhangs, wird sie von anderen Völkern aufgenommen, so spricht sich darin Kultur-Abhängigkeit aus. Man kann das an beliebigen Beispielen, etwa an der dramatischen Form oder am Hexameter belegen. Durch den Utraquismus ist erwiesen, daß die Autonomie aus sich heraus kein Ganzes aufbauen kann, daß sie Prinzip der Beurteilung, nicht der Erzeugung ist. Auch als Prinzip der Beurteilung widerstreitet sie der Bindung des Urteils an fremde Autorität; aber die Abhängigkeit des Gegenstandes vom

Digitized by Google

Ganzen weiß der autonome Geist als Teil seines eigenen Gesetzes. Dadurch wird es notwendig, auch die eigentümlichen Werte der Fülle, der Ganzheit, der Nützlichkeit anzuerkennen, die der ursprünglichen Pantonomie und der Heteronomie entsprechen und bei ausschließender Autonomie verloren gehen.

Es handelt sich also darum, die Gesamtkultur als Sinnganzes unter Anerkennung der Autonomie von Kunst und Wissenschaft und unter Anerkennung der relativen Selbständigkeit auch der zivilisatorischen Gebiete aufzubauen. Diese Aufgabe entspricht der anderen, eine echte Gemeinschaft freier autonomer Personen zu bilden, ja sie entspricht ihr nicht nur sondern bildet mit ihr ein Ganzes. Da die Freiheit des Erkennens notwendig zur Erkenntnis der geschichtlichen Abhängigkeit und der Veränderung aller nur relativ dauernden Kulturformen hinführt, so ist auch die geforderte Synthese den Prinzipien der Ergetik gemäß als immer neu zu vollziehende, nie gesicherte anerkannt. Es fragt sich dann zuerst, ob eine — sei es auch nie vollendete — Synthese überhaupt möglich ist. Sie wäre unmöglich, wenn die ursprüngliche Einheit eine einmal gegebene und sich im Verlaufe der Kultur-Entwicklung erschöpfende Größe wäre. Das aber ist sie nicht.[1] Ihre Naturgrundlagen erneuern sich in jedem Kinde, in jedem aus dem Ganzen seines Erlebens heraus schaffenden Genius. Jeder besitzt sie in Augenblicken ursprünglichen, ganz hingegebenen Erlebens, die keinem Menschen ganz versagt sind und Keime einer allverbreiteten, ob auch meist verratenen oder vergeudeten Genialität sind. Aber was diese stets sich erneuernde Natur gewährt, darf nicht mißdeutet werden: es enthält alle die Spannungen in sich, die in der freien Kultur offenbar werden. Der Sinn des Lebens liegt in jedem seiner Stadien, aber jedes weist über sich hinaus, die höchste Blüte des Individuums dient der Fortsetzung des Lebensfadens. Im Menschenleben ist ferner stets die Zweiheit von Individuum und Gemeinschaft enthalten, da der Mensch als Selbst sich gegen die Gemeinschaft immer auch, sei es selbst mit schlechtem Gewissen, auflehnt und behauptet. Jede Kultur ferner, auch die „primitivste", ist „an sich", wenn auch nicht immer bewußt, auf Überlebendiges bezogen. In höheren gebundenen Kulturen weist dann das geltende Ethos, der Kult, die gesonderte Pflege der

[1] Vgl. mein Buch: Sinn der gegenwärtigen Kultur. S. 130 ff. (1914).

Digitized by Google

Überlieferung immer auch bewußt über das Leben hinaus. Der einzelne Mensch solcher Kulturen hat bereits ein dem eigenen Leben und dem eigenen Lebensfaden übergeordnetes Zentrum. An diesen Gegensätzen wird die Autonomie zuerst des Wissens entdeckt; dadurch wird die ursprüngliche Einheit gesprengt, zugleich das Überzeitliche und das Vergängliche an der Tradition getrennt — so offenbart sich die Dialektik menschlichen Lebens.

Die Aufgabe ist, ein Kulturganzes zu gewinnen, das die Autonomie der Wissenschaft und der Kunst einschließt, dessen pantonome Einheit jene beiden nicht nur als tatsächlich sich besondernde Gebiete umfaßt, wie die höheren gebundenen Kulturen, sondern das Eigenrecht der logischen und ästhetischen geltenden Werte wahrt. Im tätigen Leben muß sich diese Synthese vollziehen; Sache der Wissenschaft ist nur, die Aufgabe in ihre Teile zu entwickeln, die Bedingungen und geforderten Richtungen der Lösung zu zeigen. Auch das ist hier nicht zu leisten, da die Synthese in ganz bestimmter Lage vollzogen werden muß, ihre wissenschaftliche Erörterung also die genaue Darstellung dieser Lage voraussetzt. Nur die allgemeine Stellung von Wissenschaft und Kunst in einer gegliedert pantonomen Kultur kann gezeigt werden; das aber muß für jedes der beiden Gebiete gesondert geschehen, da ihre Wert-Struktur verschieden ist.

Die Wissenschaft ist grundsätzlich ein Ganzes, das einzelne Urteil gewinnt seine wahre Gestalt nur in diesem Ganzen. Aber da unser Erkennen diskursiv und da das Ziel des Erkennens uns nur durch Näherungen verschiedener Art erreichbar ist, zerfällt „die Wissenschaft" in „Einzelwissenschaften", deren jede ihre Erkenntnisart autonom durchführt (§§ 13—14). Gerade in dieser besonderten Autonomie dienen die Einzelwissenschaften zugleich heteronomen Aufgaben, der Technik die beherrschenden, der Erinnerung und dem Selbst-Bewußtsein der Kulturgemeinschaft die verstehenden. In freier Kultur kann nur autonome Wissenschaft diese Dienste leisten; aus Mythen läßt sich echtes Selbstverständnis freier Kulturen so wenig gewinnen wie aus traditionalen, pseudo-empirischen Vorurteilen rationale Technik. Der Einheit der Gesamtkultur aber gehört die Einheit des Wissens zu, die sich in der Philosophie zu verwirklichen sucht. Sie ist selbst pantonome Einheit aller Wissenschaften,

Digitized by Google

deren Autonomie auf ihren Gebieten sie anerkennen soll, daher weder eine Einzelwissenschaft neben anderen noch eine außerwissenschaftliche Intuition. Echte Philosophie ist Wissenschaft; diese Behauptung ist nur dadurch verdächtig geworden, daß bestimmte Einzelwissenschaften, Physik, Biologie, Psychologie oder Soziologie, sich als „die" umfassende Wissenschaft ausgeben und als „wissenschaftliche Philosophie" nur eine je in ihrer besonderen Weise einzelwissenschaftliche, d. h. philosophisch unwissenschaftliche anerkennen wollen. Philosophie hat in die einzelwissenschaftliche Forschung nicht hineinzureden, aber sie hat die Einzelwissenschaften zu ihrem Selbstbewußtsein, d. h. zum Bewußtsein ihrer Einseitigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit zu führen. Doch ist das nur der kritische, negative Teil ihrer Aufgabe — positiv ist sie wissenschaftliches Bewußtsein des Ganzen, dessen Einheit uns nur vom Geiste her zugänglich ist, während die Welt als Ganzes Idee bleibt. Zur Selbsterkenntnis des Geistes gehört die Erkenntnis seiner Naturgrundlagen, die Erkenntnis des Außergeistigen als seiner Bedingung und als seines Gegenstandes. Es widerspricht dem wissenschaftlichen Charakter der Philosophie nicht, daß sie zu ihrem Gegenstande den ganzen, nicht nur den wissenschaftlichen Geist hat, ebensowenig daß ihre wissenschaftliche Form, daß der Weg der Näherung an ihre Idee ein wesentlich anderer ist als der der Einzelwissenschaften; denn Wissenschaft ist allgemein durch zusammenhängendes und geordnetes Erforschen des Wahren, nicht durch Gegenstand oder Methode charakterisiert. Als Selbst-Verständigung des Geistes muß Philosophie stets die erreichte Stufe des Geistes zum Ausgang nehmen, ebenso wie jede Einzelwissenschaft ihre Lehren nur auf Grund der bisher gewonnenen materialen Erkenntnisse ausbilden kann. Aber diese Stufe ist der Philosophie ebensowenig etwas Abgeschlossenes wie etwa der Biologie der Inbegriff dessen, was wir bis heute von den Lebensvorgängen wissen. Vielmehr ist es gerade eine ihrer Aufgaben, zu zeigen, wie das bisher Erreichte über sich hinaus weist. Wenn eine in diesem Sinne umfassende Philosophie von den Einzelwissenschaften anerkannt wird, dann wird die zersetzende Folge des Spezialismus, die Unfähigkeit der Einzelwissenschaften, einander zu verstehen, die Unfähigkeit der Außenstehenden, den einzelnen Erkenntnissen die ihnen zukommende Bedeutung im

Digitized by Google

Ganzen zu geben, grundsätzlich überwunden. Dazu ist philosophisches Bewußtsein der Einzelwissenschaftler gefordert[1].

Von der inneren Zersetzung der Einheit der Wissenschaft wurde früher (§ 146, S. 574) die zersetzende Wirkung nach außen, die Zerstörung der Kultur-Einheit durch Kritik und rationale Technik unterschieden. So wenig die Selbständigkeit der Einzelwissenschaften ohne Verletzung der die Forschung leitenden Werte aufgegeben werden kann, ebensowenig darf sich der frei gewordene Geist abhalten lassen, die Grundlagen der Kultur zu prüfen und die Mittel der Zivilisation rational zu gestalten. Aber die Kritik des Verstandes kehrt sich auch gegen diesen selbst und zeigt, daß er überall nur durch Anerkennung erkennt und herrscht. Er nimmt Irrationales auf, setzt es an seine Stelle, bestimmt es — aber er kann nicht schaffen. Von dieser Selbsterkenntnis her kommt er zu positiver Anerkennung der irrationalen, lebendigen und geschichtlichen Grundlagen aller Kultur. Freilich die Behauptung, daß ein zeitlich und geschichtlich Bedingtes ewig sei, kann nicht aufrechterhalten werden. Die innere Haltung, die Stellungnahme auch zu einer als wertvoll, als notwendig anerkannten Tradition ist im Vergleich zu einer gebundenen Kultur grundsätzlich geändert. Das muß sich im ganzen Stil des Lebens aussprechen — das Wesentliche muß als solches hervortreten, die Formen müssen der Sache knapp anliegen, ob es sich nun um Rechtsgebräuche oder um Kleidung, Schmuck, Haus handelt. Aber in diesem Wissen um die Veränderlichkeit der konkreten Formen, um deren Notwendigkeit zugleich und Abhängigkeit von der zeitlichen Lage ist ein neues einheitbildendes Moment gegeben, das auch stilbildend wirken kann; denn S t i l im historischen Sinne des Wortes ist Ausdruck einer alle Kulturgebiete durchdringenden Lebensart.

„Stil" einer K u n s t ist das sichtbare Zeichen, daß sie dem allgemeinen Formgesetz einer einheitlichen Kultur unterworfen ist. Daß geschichtlicher Stil als Gut, geschichtliche Stil-Einheit als Wert erkannt wird, bedeutet Anerkennung der Pantonomie für die Kunst. Diese Werthaltung gehört der freien Kultur und der Periode an, in der die Autonomie der Kunst sich durchge-

[1] Auf die formale Stellung der Philosophie muß ich mich hier beschränken. Wie ich sie erfüllt denke, zeige dieses ganze Buch. Des chaotischen Zustandes der gegenwärtigen Philosophie bin ich mir durchaus bewußt; praktische Vorschläge, wie ihm abzuhelfen sei, gehören nicht hierher.

Digitized by Google

setzt hat; denn jede gebundene Kultur lebt in ihrem Stil als dem einzigen, die Eigenart des Stils kommt erst durch die Freiheit der Person zum Bewußtsein. Dadurch wird es möglich, jeden einheitlichen Stil in seiner Einheit zu verstehen und um dieser Einheit willen als wertgebendes Form-Moment zu schätzen. Gerade die Stileinheit aber zeigt, daß Form und Gehalt des Kunstwerks zusammengehören; denn der Stil entspricht dem, was eine bestimmte Periode als ihr wesentlich auszudrücken und zu gestalten hat. Mit der Anerkennung jedes Stils hat sich der Anerkennende von jedem bestimmten Stil losgelöst, er vermag verschiedene Stile zu verstehen und bildet sich ein, auch in verschiedenen Stilen schaffen zu können. Das erweist sich als Irrtum; denn der Gedanke, daß die Formen eines Stils sich von dem sie erzeugenden Gehalt loslösen lassen, ist ebenso falsch wie die Meinung, daß historisches Verstehen eines Gehaltes die Stelle der ursprünglichen Ergriffenheit durch ihn, des Lebens in ihm einnehmen kann. Sofern Perioden, die sich einem früheren Stilgesetz hingeben, selbst wieder als stilistisch einheitlich erscheinen, ist nicht der nachgeahmte Stil sondern die neue Erlebnisart, die zur Aufnahme des Vergangenen geführt hat, schöpferisch geworden. Man vergegenwärtige sich das an der Renaissance oder am Neu-Humanismus Goethes. So zeigt sich, was an der Pantonomie, deren Zeichen der Stil ist, gewollt werden kann und was nicht. Wie das einzelne Erlebnis, das gestaltet werden will, den Künstler ergreift, wie es sein Schicksal ist, gerade davon gepackt zu werden, so ist es für ihn gegeben, in einer einheitlichen oder zerspaltenen Kultur zu leben. Davon aber hängt es ab, ob sein Werk zugleich Ausdruck einer Gemeinschaft wird; ja, wenn echte Gemeinschaft fehlt, kann höchstens die Sehnsucht nach ihr allgemeingültigen Ausdruck gewinnen. Es ist also sinnwidrig, vom Künstler pantonome Einordnung zu fordern, da jedes Werk, das um einer abstrakten Forderung willen entsteht, eben dadurch bereits der pantonomen Einheit entbehrt. Dagegen ist es eine berechtigte Forderung an den Betrachter und Kritiker zeitgenössischer Kunst, die Beeinflussung des Künstlers durch die Kämpfe und die Kulturlage der Gegenwart, die an sich immer bestehen wird, sichtbar zu machen. Er kann dadurch dem scheinbar abseitig Entstandenen allgemeine Bedeutung geben oder besser, er kann diese allgemeine

Digitized by Google

Bedeutung erkennbar machen. Daß so das früher Unbewußte bewußt wird, ist nicht zu vermeiden; denn dies eben unterscheidet gegliederte Pantonomie von ursprünglicher.

Der Lebensgrund jedes Kunstwerkes reicht tiefer als alles Geschichtliche, obwohl er immer vom Geschichtlichen bestimmt wird. Was man das „Allgemein-Menschliche", das „menschlich Bedeutungsvolle" am Kunstwerk genannt hat, was Viktor Hehn als „Naturformen des Menschenlebens" aus Goethes Dichtung heraushebt, was man als „Erdgeruch", als „Lebendigkeit" rühmt, das ist etwas anderes als „Stileinheit". Hier zeigt sich ein ästhetischer Wert, der zu der ursprünglich pantonomen Bestimmtheit des Kunstwerks gehört; er kann immer wieder sich verwirklichen, weil die ursprüngliche Lebenseinheit in jedem Kinde neu ersteht. Auch das ist nicht durch Willkür zu erzeugen, aber das immer sich erneuernde Leben läßt sich pflegen, es läßt sich ihm Raum und Luft geben. Relativ zum Erstrebbaren ist Kunst, ist Ausdruck überhaupt sekundär — was ganz und gar nicht bedeutet, daß sie werthaft sekundär, auch nicht daß sie bloß Begleit-Erscheinung ist, sondern nur, daß sie nicht primär gewollt werden kann, daß man durch bewußtes Handeln nur den Boden bereiten kann, aus dem sie dann frei nach eigenem Gesetze aufsprießt.

Es zeigt sich, daß die ursprüngliche Pantonomie der Kunst in die gegliederte in doppelter Art eingeht: einmal dadurch, daß auch eine freie, ihrer Gliederung bewußte Kultur diese ihre Bewußtheit ins unmittelbare Erleben zurücknimmt, dann dadurch, daß alle Kultur in einem einheitlichen Lebensgrunde wurzelt, der kulturell bearbeitet aber nicht in geschichtlicher Kultur erzeugt ist. In beiden Richtungen hat autonome Kunst eine besondere Bedeutung: sie zeigt der Zeit ihre Gestalt und hilft eben dadurch, diese Gestalt zu vereinheitlichen, und sie gibt dem für sich stummen, ursprünglichen Leben die Sprache, die den Menschen dieser Zeit verständlich ist. Was aber zu uns sprechen kann, gewinnt dadurch reale Geltung.

Bei alledem bleibt die Spannung bestehen und bleibt bewußt. Die Forderungen des Ethos, die Ansprüche des Nützlichen, zugleich Gestalt zu gewinnen, bleiben nach erfolgter Trennung der Kunst äußerlich, was sich in der Erziehung wie in der äußeren Lebensgestaltung, in Haus und Gerät überall zeigt,

Digitized by Google

Dadurch wird heteronome Beurteilung unvermeidlich. Ob ein Kunstwerk werdenden Menschen dargeboten werden soll, ob ich recht tue, bestimmten Kunstwerken Einfluß auf mich zu gestatten, ob ein Musikstück sich für eine bestimmte Feier eignet, ein Gemälde in ein Rathaus gehört, läßt sich nicht allein von dem autonomen Werte des Werks her entscheiden. In einer freien Kultur ist es auch nicht durch ursprüngliche Pantonomie von selbst entschieden. Also sind hier heteronome (z. B. ethische, pädagogische, auch diätetisch-hygienische) Bestimmungen nötig, die nicht aus einer falschen Ausdehnung der Autonomie heraus verworfen werden dürfen; denn da der Eigenwert des Kunstwerkes von seiner Stellung zu anderen Werten, erst recht von seiner außerkünstlerischen Wirkung unabhängig ist, kann dieser Eigenwert allein dort nicht entscheiden, wo solche Wirkungen zu berücksichtigen sind. Nur darf man nicht meinen, durch heteronome Forderungen schöpferisch wirken zu können; Heteronomie ist immer nur Auswahlprinzip. Da echte Kunstwerke Eigenwert haben, ist ihre Verwerfung um außerkünstlerischer Rücksichten willen immer ein Opfer, an sich wertwidrig; daher besteht die Forderung, dieses Opfer so gering wie möglich zu machen, z. B. zu reiner Kunstbetrachtung zu erziehen, damit die aus pädagogischen Gründen vorenthaltenen Werke später dargeboten werden können.

Viertes Kapitel.

Kultur der Person und der Gemeinschaft.

148. Lösung der Person aus der Gemeinschaft.

Gegenstand der Werklehre ist das Werk als gewirkt und wirkend, das Werk in der Arbeit, also gegenwärtige Kultur, d. h. Kultur freier Personen (vgl. § 136). Kultur muß dann unter dem Gesichtspunkt der zu erwirkenden Einheit ihrer Teile betrachtet werden, da diese Einheit wieder zu gewinnen die wesentliche Strebensrichtung der freien, in Gebiete zerfallenden Kultur ist. (Vgl. § 140.) Der Autonomie der Kulturgebiete entspricht die Autonomie der Person, die sich ihrer Gemeinschaft gegenüber stellt, sich von ihr absondern kann, wie das

Digitized by Google

Kulturgebiet vom Kulturganzen. Ja die Autonomie der Kulturgebiete ist real nur so möglich, daß Personen sich mit dem jedem Gebiet zugehörigen Wert-Zentrum in eins setzen, daß sie als Erkennende reiner überindividueller Intellekt werden usf. Wie die Kulturgebiete aus dem Kulturganzen nicht nur entsprungen sind, sondern auch dauernd sich erfüllen müssen, wenn sie nicht abdorren sollen, so verhält sich die Person zur Gemeinschaft. Das Werk, das als ein zu wirkendes betrachtet werden soll, ist daher die Gemeinschaft freier Personen. Gemeinschaft und Person sind polar zueinander gehörige Gegensätze, aber wie die Person der Gemeinschaft gegenübertritt, so mußte sie auch für sich betrachtet werden. Das ist in der Systematik geschehen, daher wird es jetzt möglich, von vornherein den Zusammenhang beider zum Gegenstand zu machen.

Die freie Person löst sich von der Gemeinschaft, d. h. sie hat einmal in der Gemeinschaft gestanden, sie ist in ihr entstanden, sie hätte ohne Gemeinschaft gar nicht Person werden können. Noch mehr: dieser Zusammenhang ist nicht nur vergangen, so daß die nun freie Person ihn gelöst, hinter sich gelassen hätte. Das wäre nur möglich, wenn die Person je fertiges, geschlossenes Sein wäre. Aber sie ist vielmehr Personwerden, d. h. sie ist immer erneutes Sich-Binden und Sich-Lösen, ist der Gemeinschaft, von der sie sich löst, immer neu verpflichtet. Personwerden heißt, allem, was zum eigenen Selbst gehört, sich auch wie einem Fremden gegenüberzustellen, ohne daß jene Zugehörigkeit zu wirken aufhört. Um zu verstehen, was Gemeinschaft freier Personen bedeutet, muß die Lösung der Person wenigstens als Entwicklungs-Schema erkannt sein: die Ur-Einheit und ihre Zerspaltung zeigt erst, was wieder vereinigt werden soll. Das Schema kann weder die historische noch die genetisch-psychologische Einzel-Untersuchung geben oder ersetzen, aber es genügt für die Aufgaben der Ergetik und es dient zugleich der Einzel-Untersuchung als Mittel des Auffassens.

Der Mensch erwacht zu bewußtem Leben in einer Gemeinschaft, deren Sitten und Vorschriften er ebenso vorfindet wie den eigenen Leib oder die körperliche Umwelt. Seine Selbstwerte sind an diese Gemeinschaft gebunden, sein Selbstgefühl beruht darauf, daß die Mitglieder der Gemeinschaft ihn als berechtigtes Glied anerkennen und daß er dies weiß. Diese Einheit trägt

Digitized by Google

den Keim der Zweiheit in sich, da das Selbst eben ein Selbst ist, d. h. die anderen Einzelnen ebenso wie das Ganze auf sich als Zentrum bezieht, von ihnen Dienste fordert und sich gegen ihre Ansprüche wie gegen die Trieb-Beschränkungen durch die Sitte auflehnt. Damit erlebt es sich als sich von der Gemeinschaft trennendes auch dann, wenn es sich als im Unrecht befindlich auffaßt. Aber ein der vollen Einheit entsprechendes Verhalten bleibt in vielen Fällen nicht etwa nur bei „Primitiven" sondern bei uns allen festzustellen: wir urteilen, fühlen, handeln oft einfach aus der Gemeinschaftszugehörigkeit heraus, gar nicht als von der Gemeinschaft getrenntes Selbst. Obwohl wir uns dieser Einheit nur infolge der grundsätzlich möglichen Gegenüberstellung bewußt werden, können wir doch von solchen Fällen aus das ursprüngliche Verhalten sehr wohl verstehen.

Wenn durch den Streit die Verschiedenheit der Selbstwerte von den Gemeinschaftswerten bewußt wird, so bleiben die Gemeinschaftswerte als geltende übergeordnet. Der überindividuelle Pol des Selbst ist die Gemeinschaft, nach ihren Normen beurteilt sich das Selbst. Daher ist die Stellung in der Gemeinschaft für die Selbstbewertung entscheidend. Der Einzelne will sich in ihr behaupten — damit tritt er wohl ihren anderen Gliedern aber nicht ihr selbst gegenüber, solange er nicht daran denkt, sich eine Stellung in einer fremden Gemeinschaft oder durch Empörung gegen die eigene (Bandenbildung) zu erringen. Die Gemeinschaft verpflichtet den Einzelnen, sich nur ihrer Norm gemäß seine Stellung zu schaffen. In den so entstehenden Konflikten kann das sittliche Bewußtsein erwachen: die Gemeinschaftswerte werden als geltend anerkannt, es kann aus reinem Pflichtbewußtsein entschieden werden. Aber noch weiß das Selbst nicht, daß die Norm, der es folgt, ihm selbst angehört. Im Gegenteil: gerade im Konflikt ist die ursprüngliche Einheit des Selbst zerbrochen, die überselbstische Forderung der Gemeinschaft steht jetzt dem Selbst, mag es sich auflehnen oder unterwerfen, gegenüber. In den Gehorsam wie in die Empörung mischt sich die Angst vor dem übermächtigen Gebieter, dem Gott oder dem Ahnengeist, dem Häuptling oder der Meinung der Gefährten. Nicht notwendig ist dabei Furcht vor einem bestimmten Übel (einem bösen Zauber etwa) oder Hoffnung auf ein bestimmtes diesseitiges oder jenseitiges Gut Motiv des Han-

Digitized by Google

delns oder Unterlassens; aber auch wo die Übergewalt des Gebietenden sich rein als solche Achtung erringt, ist in der Furcht das Zeichen der Knechtschaft enthalten. Nicht wer einfach in der Gemeinschaft lebt, ist Knecht, wohl aber, wer sich von ihr getrennt hat und die Folgen zu ziehen aus Angst vor der Übergewalt unverstandener Normen nicht wagt. Auch wenn er sich dem Gebote entzieht, bleibt er aufsässiger Knecht, da der Ungehorsam für sein eigenes Gewissen pflichtwidrig ist.

Dagegen erwacht der Mensch zur Freiheit nicht seines Selbst sondern seiner Person, gerade wenn er die Interessen der Gemeinschaft gegen die überwiegende Meinung der Glieder oder gegen den Willen der Machthaber vertritt. Er allein oder er am besten kennt die Überlieferung, nach der entschieden werden soll, oder in ihm spricht der Gott der Gemeinschaft unmittelbar. Auch wenn er sich so in seiner Selbständigkeit zugleich gebunden fühlt, trennt sich doch für ihn die ideale Gemeinschaft von der tatsächlichen — als Vertreter der idealen ist er das Gewissen der realen. So schon löst sich das Selbst innerlich los von dem wirklichen Ganzen, zu dem es doch gehört, in dem es lebt. Ein weiterer Schritt zur Personwerdung geschieht, wenn die idealen Güter und Werte der Gemeinschaft als solche, unabhängig von der Tradition gedacht und als Norm des Handelns hingestellt werden, ja schon wenn der Führer das Interesse, die Macht seines Volkes gegen die Tradition behauptet: der Makkabäer verletzt um des Sieges willen die Sabbatruhe. Der Dienst an der Gemeinschaft wird frei: was sie fordert und was ihr nützt, entscheidet die eigene Einsicht. Diese Haltung braucht nicht auf den Führer beschränkt zu sein. Grundsätzlich gleich steht ihr Gehorsam aus Einsicht: der Mann weiß, daß nur Einheit des Befehls, Unterordnung zum Erfolge führt, daher fügt er sich auch einem Gebot, dessen Grund er nicht versteht, ja das er vielleicht mißbilligt. So kann auch der militärische Gehorsam von jedem Knechtsgeruch frei sein. Aber im freien Gehorsam lauert ein Gegensatz, der leicht hervorbricht: in gefahrvoller Lage muß der frei Gehorchende entscheiden, ob der Wortlaut des Gebots noch dem Sinn entspricht, in dem es erteilt wurde. Die geltenden überlieferten Normen werden relativiert; wollen sie das Handeln hemmen, dann werden sie bewußt entwertet. Beginnt schon der Makkabäer sich von dem zu lösen, was den

Digitized by Google

Seinen heilig ist, so verachtet es jener Römer ganz, der die heiligen Hühner ins Meer wirft, damit sie saufen, wenn sie nicht fressen wollen.

Noch aber bleibt die selbständig urteilende Person an die Gemeinschaft gebunden. Wohl überlegt sie, was im Interesse des Ganzen liegt, stellt sich dem herrschenden Vorurteil entgegen — aber daß ihre Gemeinschaft und deren Interessen sie bestimmen sollen, bezweifelt sie nicht. Das ändert sich, wenn sie diese Gemeinschaft selbst auf ihr Recht hin beurteilt. Schon der Prophet, der sein Volk straft, weil es dem Befehl seines Gottes untreu wurde, stellt eine absolute Norm auf, von deren Befolgung der Wert des Ganzen abhängt, trennt die selbstischen Gemeinschaftswerte von solchen, die auch für die Gemeinschaft gelten: das Volk soll gerecht, fromm sein, sonst soll es zu Grunde gehen. Darin liegt „an sich", daß es nicht auf diese Gemeinschaft sondern auf die rechte Gemeinschaft ankommt. Die Gemeinschaft, der ich angehöre, wird beurteilt wie eine fremde: es fragt sich, welchen Wert sie hat. Die Person kann sich nun in ihrem Bewußtsein ganz von ihrer besonderen Gemeinschaft loslösen, wie das die frühen griechischen Weisen meist taten. Sie fühlt sich dann entweder sich selbst genügend, weltbürgerlich frei, oder sie sucht die rechte Sozietät, den besten Staat. Bleibt sie aber ihrer Gemeinschaft verbunden, oder erfährt sie nach vorübergehender Trennung, daß sie ihr doch angehört, so will sie ihr Volk, ihren Staat der Vernunft gemäß gestalten[1]. Sie weiß die eigene Gemeinschaft jetzt noch oder wieder als dem bloßen Selbst übergeordnet, sie hat erkannt, daß sie ihr verpflichtet ist. Aber das Verhältnis ist durch die Reflexion von Grund auf verändert; denn die Person stellt nun ihr Urteil innerlich über die Gemeinschaft — sie will nicht nur in zweckmäßigster Art ihr dienen, sondern will sie einem Ideal oder einer Norm gemäß umbilden. Gerade in diesem Fall zeigt die Dialektik zwischen Person und Gemeinschaft ihren vollen Ernst. Die Person dankt ihr Personwerden der Gemeinschaft und weiß das; aber sie muß nun aus der eigenen Einsicht heraus, die ihr höchstes Gesetz ist, die Gemeinschaft anfechten.

[1] So hat Fichte die Anhänglichkeit an das Vaterland als Schollenknechtschaft verworfen, ehe er zum Redner an die deutsche Nation wurde. Auch Sokrates stand wohl ähnlich zu Athen, auch wenn er die Loslösung mehr an Sophisten und Sophistenschülern als an sich selbst durchlebt haben sollte.

Digitized by Google

Diese Einsicht ist für die Person objektive Norm, der Gemeinschaft gegenüber jedoch subjektive Anmassung.

149. Kultur der Person.

Die Fähigkeit, sein Selbst sich gegenüber zu stellen, zu richten, sich mit einem fremden Selbst oder mit einem überindividuellen Zentrum in eins zu setzen, ist gewiß „natürlich" angelegt, ja schon im Dienst des Lebewesens am Lebensfaden vorbereitet, sie bildet sich jedoch nur durch Kultur aus. Gilt das schon von der Form der Personalität, so erst recht vom Gehalte der Person. Die durch seine Gemeinschaften dem Einzelnen mitgegebenen Kenntnisse, Stellungnahmen, Willensziele verbinden sich ihm so fest wie seine Anlagen und Schicksale. So übernimmt er auch das Ethos seiner Umgebung. Seine erste Tat ist Entscheidung für oder wider das als gefordert Anerkannte, seine zweite der Entschluß, auch seine Gemeinschaft, ja deren Ethos dem eigenen Urteil zu unterstellen. Alle diese letzten Entscheidungen sind echt nur als Taten, als nicht von außen bestimmt; ihr Wert liegt in ihrer Freiheit. Autonome Entscheidung ist keine Mitgabe der Natur, obwohl sie durch Naturanlagen ermöglicht, durch natürliche Entwicklung vorbereitet ist: jedes gesunde Kind will selbständig sein, stemmt sich trotzig fremden Befehlen entgegen.

Das tiefe Problem aller Pädagogik stellt sich von hier aus. Der Mensch soll zur Autonomie fähig werden, aber die autonome Tat kann nur aus ihm selbst entspringen: Erziehung will bewirken, was seinem Wesen nach nicht bewirkt werden kann. Die aufgewiesene Notwendigkeit, daß Form wie Gehalt der Person sich in der Gemeinschaft ausbilden muß, macht dieses Problem wenigstens teilweise lösbar, rechtfertigt die (im Erfolg nie ganz zu sichernden) Bemühungen der Erzieher. Auch die zweite Antinomie aller Erziehung, daß sie den Einzelnen im Auge hat und ihn doch für die Gemeinschaft heranbilden soll, erweist sich als in der Idee vereinbar, und diese Idee wird regulatives Prinzip alles erziehenden Handelns: die Einsicht, daß der Mensch als Glied der Gemeinschaft erfüllte Person wird, daß die Gemeinschaft ihrerseits in der freien Person zu ihrer Wirklichkeit kommt, gibt die Richtung der Synthese an. Die Richtung nur; denn die Synthese selbst ist immer erst aus der

Digitized by Google

besonderen Lage und immer nur teilweise zu finden. Es ist kein Zufall, daß das Problem der Erziehung brennend wird, ja, daß es eigentlich entdeckt wird, wenn die gebundene Kultur sich gegen die Angriffe der Freiheit wehrt und zugleich die frei werdende Person ihre Stellung in der Gemeinschaft neu zu bestimmen sucht. Die radikale Befreiung des Individuums durch die Sophisten führt Sokrates dazu, den Menschen in sich selbst das Gesetz seines Erkennens und Handelns finden zu lehren; aber erst Platon, dem sein Staat zerstört war, sieht die Notwendigkeit, den Menschen in sittlicher Gemeinschaft zu binden, ehe er zur Freiheit fähig wird. Rousseaus Loslösung des Einzelnen von der Gesellschaft, seine Parteinahme gegen die Gesellschaft (echte Gemeinschaft kannte er kaum) entbindet in Pestalozzi das Grübeln über den Menschen als Werk der Natur, der Gesellschaft und seiner selbst, läßt ihn die Bedeutung der Gesellschaft für die Erziehung trotz aller Gesellschaftskritik erkennen[1]. Wenn „Erziehen" bedeutet, den Menschen zu personaler Selbständigkeit, zu autonomer Entscheidung fähig zu machen, „Bilden" dagegen, ihm durch bestimmte Gehalte bestimmte Gestalt zu geben, Erziehen also allgemein, Bilden immer durch geschichtliche Gemeinschaft bestimmt ist, so muß der notwendige Zusammenhang der beiden unterschiedenen Momente erkannt werden. Dazu ist nötig, den Begriff der Bildung von einer nahe liegenden Verengung zu befreien. In den meisten und besonders in den geschichtlich wirksamsten Fällen steht Bildung unter der Norm eines bestimmten, zumeist ständischen Ideals: gebildet wird der Einzelne zum Spartiaten, zum Ritter, zum Mönch, zum preußischen Offizier usf. Aber notwendig ist das nicht, und das Verblassen des ständischen Typus hebt den Unterschied zwischen Erziehung und Bildung nicht auf. Das wird deutlich, wenn man von der Erziehung und Bildung anderer zur Selbsterziehung und Selbstbildung übergeht. Ich erziehe mich, indem ich gegen alles, was mich von außen bestimmen, mich von freier Entscheidung im Sinne des als recht Erkannten ablenken will, Widerstandskräfte in mir entwickle, indem ich meine Entschlußfähigkeit stärke usf. Ich bilde mich, indem ich meine Anlagen

[1] Pestalozzi: Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechtes 1797.

Digitized by Google

„ausbilde", mir wertvollen Gehalt „einverleibe", d. h. ihn zum Teil meines Selbst mache. Das „Bild", das mir dabei vorschwebt, kann durchaus mir eigentümlich sein, individuelles Ideal, in das alles Typische, Nationales etwa oder Ständisches, nur als individuell gestaltetes Moment eingeht. Das ist wichtig, gerade wenn man das Verhältnis der freien Person zur Gemeinschaft finden will; denn dann muß Gemeinschaft von vornherein so gefaßt werden, daß sie nicht mit gebundener Kultur steht und fällt[1].

Unter den so gewonnenen Gesichtspunkten läßt sich nun die Kultur der Person genauer bestimmen. Es ist zu unterscheiden, Erziehung zur freien, sittlichen Person als solcher und Bildung zum bestimmten, gehaltvollen Selbst oder, wenn man vom Begriff personaler Einheit ausgeht, Erziehung zur Einheit der Gesinnung und Bildung zur Einheit der Gestalt. In einer freien Kultur ist Erziehung zur autonomen Person bewußtes Ziel, während eine gebundene Kultur nur „an sich" durch Unterordnung des Selbst auf dieses Ziel vorbereitet. Die Erziehung zur Person schließt zweierlei ein: erstlich die sittlich noch unbestimmte Personalität, die Fähigkeit, sich von allem zu trennen, was zu einem gehört und sich mit anderen in eins zu setzen, die Fähigkeit der Verschiebung des Wert-Zentrums, und zweitens die sittliche Bestimmung der Persönlichkeit, die Unterordnung des Selbst unter das als geltend Erkannte. Die bloße Befreiung droht mit Wertverlust — wer sich gewöhnt, sich in jede Rolle zu versetzen, der verliert mit seiner Grenze seine Bestimmung, verliert sich ins Grenzenlose, in die leere Möglichkeit. Darum soll mit der Erziehung zur Freiheit die zur Selbstbeherrschung Schritt hal-

[1] Die klare Unterscheidung von Erziehung und Bildung danken wir Ernst Hoffmann (Erziehungsziele und Bildungsideale. Bad. Schulzeitung 1927 Nr. 46. Zur Philosophie der Erziehung. Die pädagog. Hochschule. Wissenschaftliche Beilage der Bad. Schulzeitung. Januar 1929). Nur an einem Punkte bedürfen Hoffmanns Bestimmungen einer Korrektur: er orientiert den Begriff „Bildung" an dem Standes-Ideal, während die Totalität der Gestalt zwar häufig aber nicht notwendig ständisch oder überhaupt durch einen Gemeinschafts-Typus bestimmt wird. Übrigens legt H. diese Korrektur selbst nahe, wenn er am Ende der zweiten oben genannten Abhandlung C. F. Meyers Michelangelo anführt. Dessen Wort: „Bildhauer Gott, schlag zu, ich bin der Stein" meint doch nicht: bilde mich zum Florentiner Edelmann oder zu sonst einem „Typus" — sondern: bilde mich zu dem, was Du mit diesem ganz einzigartigen Michelangelo gewollt hast — wenn dabei ein Allgemeines vorschwebt, ist es weit eher der Mensch überhaupt, wie die vorangehende Erinnerung an Adam zeigt. Mir scheint, daß H. den bei allen ihren Verdiensten doch unter romantischen Vorurteilen leidenden Büchern von E. Krieck zu weit nachgegeben hat.

Digitized by Google

ten. „Alles, was unsern Geist befreit, ohne uns die Herrschaft über uns selbst zu geben, ist gefährlich", sagt Goethe. Herrschaft über uns selbst erlangen wir nur durch Arbeit an bestimmten Aufgaben, die zugleich Einordnung in eine Gemeinschaft einschließt, und durch Unterordnung unserer Triebe unter ein gemeinsames Ethos, das von uns als tatsächlich geltend übernommen wird. Gehalt gewinnt die Person zuerst immer in bestimmter Weise, durch Anteil an Überliefertem; aber nur, wenn das Überlieferte durch eigene einsichtige Tat angeeignet wird, gehört es der Person wirklich an. Diese Aneignung schon setzt Entgegenkommen voraus, daher erfolgt sie bei jedem in eigener Art, der Typus prägt sich stets individuell aus. Anderseits: keine, sei es noch so selbständige Bildung steht außerhalb einer Gemeinschaft, mag es auch eine durch Buch und Schrift vermittelte sein. Aus diesen Überlegungen folgt, daß die autonome Person nicht autark ist; die Autarkie, das Selbstgenügen noch des entschiedensten Einsiedlers ist Täuschung. Sogar die weltverneinende, auch die Gemeinschaft verneinende Haltung ist in einer Gemeinschaft gewonnen: nicht umsonst stellt schon der ursprüngliche Buddhismus den Orden neben den Buddha und die Lehre. Platon (Politeia VII, 520) fordert nur von den Philosophen seines Staates Dienst am Staate, weil nur sie ihre Weisheit dem Staate verdanken. Aber mag auch einer ohne Hilfe eines Staates seine Persönlichkeit erlangen und bilden — ohne Hilfe irgendeiner Gemeinschaft kann er es nicht, daher bleibt er auch stets einer Gemeinschaft, gleichviel wie eng oder weit sie sein mag, verpflichtet. Nicht das ist in erster Linie gemeint, daß der Mensch als Lebewesen auf die Hilfe anderer angewiesen ist, sondern daß er nur durch eine die Zeit seines Lebens nach beiden Richtungen überschreitende Gemeinschaft sich als Person finden und Gehalt gewinnen kann.

Gegen den letzten Satz erhebt sich ein Einwand. Die Gehalte der Wissenschaft und Kunst lösen sich von den Gemeinschaften, die sie erzeugt haben, los; sie haben Eigenwert und geben durch ihren Eigenwert der sie aufnehmenden Person Gehalt. Dasselbe gilt von den Beziehungen freier Personen untereinander. Die Achtung vor jeder Person, ihre Anerkennung als eigenwertig, ja sogar die Liebe, die sich auf einen Einzelnen richtet, wird von allen Gemeinschaften unabhängig, die als umfassende,

Digitized by Google

selbständige Ganze oberhalb dieser personalen Verbundenheit stehen. Die Person ehrt ihren Eigenwert in jeder anderen Person, mit der sie aus irgend einem Grunde in Verkehr tritt, sie wählt sich andere zu enger Verbindung und bleibt ihnen treu — aber in alle dem bleibt sie frei von bestimmten, übergeordneten Gemeinschaften, deren Anerkennung sie zur Unterwerfung, zum Aufgeben ihrer Freiheit zwingen könnte. Daß alle diese Gehalte, die unpersönlichen wie die persönlichen, in solchen übergeordneten Gemeinschaften entstanden sind, kann die Person nicht verpflichten, in ihnen mehr zu sehen als überflüssig gewordene Hilfen, oder allenfalls als zu gewissen Zwekken (z. B. der Erziehung des Nachwuchses) nötige kausative Güter. Ihre Pflicht erfüllt die freie Person durch Dienst an der Sache, durch gerechte Haltung gegen jede andere Person, durch Liebe und Wohlwollen gegen die, mit denen sie kraft eigenen Willens sich enger verbunden hat — den bestimmten, historischen Gemeinschaften erkennt sie kein Eigenrecht zu, achtet und schont sie nur soweit, wie sie anderen freien oder werdenden Personen zur Erziehung und Bildung nötig sind. Die äußere Sicherung aber und die Erreichung bestimmter Zwecke fordert lediglich gesellschaftliche Verbände.

Dieser Einwand ist nicht willkürlich erdacht sondern entspricht einer Werthaltung, die viele beherrscht und die in allen freien Personen mindestens einen Teil ihres Verhaltens bestimmt. Es ist daher entscheidend wichtig, einzusehen, daß auch in der geschilderten Haltung eine Gemeinschaft anerkannt ist, die alle einzelnen Personen umspannt und überragt. Verbundenheit zwischen Menschen ist nur durch gegenseitiges Verstehen möglich; fühle ich mich jedem Menschen mindestens so weit verbunden, daß ich ihn bei eintretendem Verkehr als eigenwertige Person anerkenne, so schließt das Verstehensgemeinschaft zwischen allen Menschen ein — diese aber ist keine Naturgegebenheit, wiewohl durch naturgegebene Anlagen vorbereitet, sie erwächst aus engeren Kulturgemeinschaften, deren Verständnismittel, die Sprachen, sie sich aneignet. Denkt man sich etwa die Nationalsprachen durch eine Weltsprache ersetzt, so tritt als tragende Gemeinschaft die sprachlich geeinte Menschheit an Stelle der Nationen — die eigenwertige Gemeinschaft wäre dann erweitert und vereinheitlicht, nicht ausgeschaltet. Es

Digitized by Google

fehlte also selbst in diesem Grenzfalle, dessen Bedeutung und Möglichkeit hier noch nicht zu diskutieren ist, die eigenwertige Gemeinschaft als Wertzentrum nicht. Wenn man vom rein sachlichen Gehalt autonomer Wissenschaft und Kunst ausgeht, ergibt sich dasselbe. Sachliche Gehalte bilden nicht als fertige, in sich ruhende Sinngebilde die Person, sondern als sich in ihr immer neu verwirklichend. Erkenntnisse müssen als werdende, als Teile werdender Wissenschaft erzeugt werden, Kunstwerke bedürfen der Verlebendigung ihres Gehalts — beides aber setzt Gemeinschaft voraus; die Einheit einer jeden werdenden Wissenschaft die Gemeinschaft der Forscher, der Gehalt des Kunstwerkes die Gemeinschaft mit der Kultur, der dieser Gehalt entstammt. Wird diese Verbindung gelöst, so mag der Gehalt „an sich" erhalten bleiben, für die Person stirbt er ab. Rein passiv und abstrakt aufgenommene Inbegriffe wahrer Sätze, rein „artistisch" isolierte Kunstwerke schützen die Person nicht vor Entleerung.

Es gibt also keine Kultur der Person ohne eigenwertige Gemeinschaft — aber damit ist nicht etwa Harmonie zwischen freier Person und eigenwertiger Gemeinschaft hergestellt. Vielmehr: die Gemeinschaft wird durch die freie Person so gelockert und erweitert, daß sie ihre Innigkeit, ihr selbständiges übergeordnetes Leben zu verlieren in Gefahr steht; sie wehrt sich dagegen, indem sie die Person zu unterdrücken sucht — die beiden miteinander verbundenen Zentren streben zugleich gegeneinander. Das hat für die Gemeinschaft selbst die Folge, daß innerhalb ihrer Gesellschaftsregelung und gemeinschaftsbildende Form auseinandertreten und daß die gesellschaftliche äußere Ordnung dominiert.

150. Gemeinschaftsform und Gesellschaftsregelung.

Die Gesellschaft bedarf rationaler, zweckgerechter Regeln, d. h. eines zerlegenden Denkens, das die Gemeinschaftsformen ihrer Selbstverständlichkeit, ihres einheitlichen Formcharakters beraubt, sie zerlegt und vergleichgültigt. Aus diesem Sachverhalt folgt die Feindschaft zwischen Zivilisation und echter Gemeinschaft. Aber es besteht zwischen Gesellschaftsregelung und Gemeinschaftsform ein tiefer Zusammenhang, der sich an der

Digitized by Google

Sprache am leichtesten aufzeigen läßt. Rationales Gestalten stellt sich die Gegenstände, die es gestaltet und die es als Mittel der Gestaltung braucht, ebenso gegenüber wie die Ziele und Vorbilder der Gestaltung. Dazu bedarf es des objektivierenden Denkens, und dessen unersetzliches Mittel ist Sprache. Sprache aber gehört in ihrer Ausbildung wie in ihrer Fortleitung auf neue Generationen zur Gemeinschaft — schon ihre Vorstufe, verständlich sich mitteilende Ausdrucksgebärde, ist an engere oder losere Symbiose, diese Vorstufe der Gemeinschaft, gebunden. Soll aus der Symbiose echte Gemeinschaft werden, so müssen gemeinsame Sachgehälte so ausgedrückt werden, daß sie allen Gliedern verständlich sind: aus der Lautgebärde muß artikulierte, die Gegenstände bezeichnende Sprache werden. So haben Gesellschaftsregelung und Gemeinschaftsform eine gemeinsame Wurzel; denn was von der Sprache gilt, wird sich auf Sitte, auf Gliederung der Sozietät usf. leicht übertragen lassen. Die Sprache diene im Folgenden als Vertreter zugleich aller dieser anderen Mittel und Formen — sie ist dazu geeignet, weil sie die unentbehrlichste und durchsichtigste unter ihnen ist.

Sprache ist Mittel, die Gegenstände allgemein festzuhalten, sie als Gegenstände gemeinsamer Arbeit und Ordnung, als gleichartige, als wirtschaftlich austauschbare zu bestimmen — aber sie ist nicht nur Mittel, oder vielmehr sie ist Mittel nur, weil sie zugleich mehr als Mittel, weil sie der Hort aller gemeinschaftlich wichtigen Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erkenntnisse, Willensrichtungen, Gefühle, Werthaltungen ist. Das werde ausgedrückt, indem wir sie „Medium" nennen, nicht „Mittel". Die zwei Wörter haben zwar die gleiche Herkunft, aber sie haben eine verschiedene Bedeutung angenommen: „Mittel" bedeutet ein bestimmtes, einzelnes Ding oder einen einzelnen Vorgang, durch das oder durch den ein bestimmter einzelner Zweck erreicht wird, „Medium" dagegen das Ganze, das zwischen den Einzelnen liegt und diesen überhaupt erst erlaubt, miteinander in Verbindung zu treten, weil sich in ihm ihr gemeinsames Leben abspielt. Mittel ist kausatives Einzelgut, Medium eigenwertiges Gesamtgut. Bloße Mittel bilden nie ein Medium, aber Teile eines Mediums können auch als Mittel dienen. So sind physisch Licht und Luft Medien, in denen wir leben; zugleich aber dient uns

Digitized by Google

Sonnenlicht als Mittel, Krankheiten zu heilen oder photographische Bilder zu erzeugen.

Das Medium der Sprache gehört immer zu einer bestimmten Gemeinschaft, in seiner Gemeinsamkeit wird diese Gemeinschaft erlebt. Sie ist die bereit stehende Form für die Gehalte der Gemeinschaft, Gemeinschaftsform im Sinne eines Formgliedes. Erfülltheit der Sprache mit gemeinsamem Gehalt, volles Zusammengehören von Sprachform und Gehalt der Gemeinschaft ist Einheitsform. Mit den Formgliedern aller Einheitsformen hat sie gemein, daß sie immer zugleich etwas von den Gehalten in sich schließt, die sie zur Einheit gestaltet[1].

Tätiges Leben und alltägliches Gespräch existieren im Medium der Sprache; ihr Wert als Medium ist in ihnen implizit enthalten, aber er ist nicht herausgestellt, sie ist nicht als eigenwertiges Gut wertgenommen. Das geschieht in der gehobenen Sprache des Gesanges und Festes, reiner und bewußter in der eigentlichen Dichtung. Damit tritt die Verwandtschaft des Formglieds „Sprache" mit den Formgliedern ästhetischer Güter hervor: gleich diesen ist sie immer geschichtlich, enthält aber die übergeschichtlichen Funktionen des Bezeichnens, Bedeutens, Unterscheidens, Ausdrückens in sich. Die Formen der Dichtung entstammen dem Medium der Sprache, die Dichtung ihrerseits erhält und mehrt der Sprache ihre Form. Dichtung befreit das Wort von der Situation, aus der es im täglichen Leben erst seinen vollen Sinn gewinnt. Der Dichter nimmt in seine Sätze alles hinein, was zum Verständnis nötig ist, trennt sie so vom Leben und verleiht ihnen eben damit den vollsten Lebensgehalt. Das dichterische Wort wird für die Gemeinschaft aus dem bloßen Medium des Lebens zu dessen Bild, zum Sinnbild, in dem sie den Sinn ihres Lebens anschaut.

Von der Situation löst sich die Sprache auch, wenn sie aus dem Mittel momentanen praktischen Zusammenwirkens sich zum Mittel grundsätzlicher, rationaler Gesellschaftsregelung entwickelt — aber diese Loslösung erfolgt in einer der dichterischen entgegengesetzten Richtung. Der Dichter bereichert das Wort,

[1] Diese Betrachtung des Formcharakters der Sprache von der Gemeinschaft her ist bewußt einseitig. Ergänzend müßte eine Betrachtung, die vom einzelnen Sprecher und eine dritte, die von dem auszusprechenden Inhalt ausgeht, ihr zur Seite treten — doch gehört das nicht in diesen Zusammenhang.

Digitized by Google

der Gesetzgeber begrenzt und bestimmt es; der Satz des Dichters will vieles anklingen lassen, das Gesetz soll genau sagen, was es meint, so daß nichts Fremdes Verständnis und Anwendung stört. Trotzdem bleibt die Gesetzessprache dem allgemeinen Medium enger verbunden als die in der Tendenz der Bestimmung und Begrenzung ihr ähnelnde Sprache der Naturwissenschaft oder gar der Mathematik. Gesetz ist feste Ordnung, als solche herrscht es über das Wechselnde; aber das zu Ordnende ist Leben der Gesellschaft, das wie alles Leben sich wandelt, und das Gesetz muß sich diesem Leben anpassen. Deshalb kann der Gesetzgeber nicht wie der Mathematiker alle seine Begriffe streng definieren, deshalb muß er an den Sprachgebrauch anknüpfen und muß durch Begriffe wie „gute Sitten", „Verkehrssitte" auf Regelungen zurückgreifen, die unbestimmter, nicht voll rationierter Art sind. Es zeigt sich, daß vom Inhalt des Gesetzes dasselbe gilt wie von seiner Sprache. Gesetz ist Regel, steht als solche dem zu regelnden Leben streng und ordnend gegenüber, Gesetz spricht den Willen des Gesetzgebers aus, entspricht im idealen Falle dem Vernunftrecht. Aber das durch Gesetz zu Regelnde ist das wirkliche Verhalten miteinander verkehrender Menschen. Dieser Verkehr mag weitgehend rationalisiert „gesellschaftlich" sein — auch Gesellschaft ist nur zwischen Wesen möglich, die einander verstehen, in einem gemeinsamen „Medium" leben. Das Gesetz, das den Verkehr regelt, muß, um zu wirken, Teil dieses Mediums werden; es will oft das Medium ändern, aber es kann das nur, wenn es zugleich dem Medium angehört.

Die gesellschaftsregelnde Fortbildung der Sprache hat Verwandtschaft zur Wissenschaft wie die gemeinschaftsformende zur Kunst. Die Loslösung beider aus der Alltagsprache vollzieht sich in ähnlichen Stufen wie die der autonomen Kunst und Wissenschaft aus der ursprünglichen pantonomen Kultur-Einheit. Das läßt sich auf alle Medien der Gemeinschaft erweitern. Gemeinschaftsform und Gesellschaftsregelung sind ursprünglich eins; alles alte Recht ist an bestimmte Bräuche geknüpft, die Art, den Verkehr zu regeln, die Art des Tausches, der Tauschmittel usf. gehört zur Lebensform so gut wie Tanz und Fest, Sprache und Brauch. Daß Markt und Fest verbunden sind, daß „Messe" auch Markt bedeutet, ist ein äußeres Zeichen dafür.

Digitized by Google

Jedes Kind lebt wieder in einer ähnlichen Einheit: nur zur bestimmten Stunde zu essen, die Begegnenden in bestimmter Weise zu grüßen, die Umgebung nicht zu beschmutzen — das wird mit der Sprache gelernt, das ist eingeordnet in das Medium des Lebens, in das das Kind unter Führung des Erwachsenen hineinwächst, dem sich einzufügen ihm als geboten und als notwendig zugleich erscheint. Man hat von einer „Urnorm" gesprochen, die Recht, Sitte, Sittlichkeit, Höflichkeit, Mode ungesondert enthält, und man kann durch Beobachtung von Kindern sich diese Urnorm und die in ihr bereits angelegte Zerteilung in gesonderte Normen veranschaulichen.

Die Trennung erfolgt oft so, daß neue Verhältnisse an Stelle überlieferter eine rationale Regelung verlangen; so werden die alten Stämme, wenn sie durcheinander siedeln, durch örtliche Einteilungen verdrängt, so die alten Maße, die für jedes Gebrauchsgut andere waren, durch ein gemeinsames Maß. Wenn diese Rationalisierung sich durchsetzt, dann verliert die Regelung den Wert der Gemeinschaftsform — wie etwa das streng geregelte Recht den ihm Unterworfenen unverständlich wird. Gerade die traditionalen Momente, die es in rationierter, begrifflich verfestigter Form bewahrt, vermehren diese Unverständlichkeit, so daß radikale Rationalisierung in der Richtung auf äußere Zweckmäßigkeit zur verständlichen, populären Forderung werden kann. Das Gegenstück dazu ist die reine Irrationalität der formgebenden Symbole: Farben, Wappen, Bräuche werden ganz unabhängig von ihrer ursprünglichen Bedeutung bewahrt und geehrt. Ja die Irrationalität rein als solche, die Unverständlichkeit, erscheint dann als wertvoll: auch neu entstehende Gesellschaften gewinnen durch an sich sinnlose Symbole eine Art von Gemeinschaftsform. Aber die als solche erfaßte Irrationalität des Abzeichens oder des Geheimwortes wird dann selbst zum bloßen Mittel; und so können auch echte Gemeinschaftsformen einen nur mehr gesellschaftlichen Nutzwert erhalten: sie werden beibehalten, aber zu „konventionellen Formen" degradiert, die zweckmäßig erscheinen, weil sie den gesellschaftlichen Verkehr erleichtern.

Daß isolierte Gemeinschaftsform und fremdwertige Gesellschaftsregelung zusammengehören, zeigt auch der Doppelsinn von „Gesellschaft", als wesentlich wirtschaftlich

Digitized by Google

orientierte rational-äußerliche Gesamtheit einerseits, als geselliges, zweckfreies Beisammensein andererseits. Simmel[1] hat die Geselligkeit als Spielform ernster sozialer Gemeinschaftsarten charakterisiert; in dem Bedürfnis nach diesem Spiele, in dem immer wieder auftretenden Bestreben, mit Zweck-Vereinigungen auch Geselligkeit zu verbinden, zeigt sich, daß die getrennten Momente doch zusammengehören. Alle bloßen Zweckverbände, in die die Gemeinschaft bei ihrer Vergesellschaftung sich auflöst, tendieren dazu, ein neues Medium und damit Anfänge der Gemeinschaftsbildung zu schaffen, mag es sich um ein Regiment, um das Personal eines Geschäftes, um eine Schulklasse oder einen Verein handeln. Diese Tendenz wird überall da ausgenutzt, wo man zu gesellschaftlichen, d. h. äußeren Zwecken eine mehr als gesellschaftliche Bindung nötig zu haben glaubt. Sehr vieles, was man als „psychologische" Behandlung der Soldaten, Arbeiter, Schüler usf. anpreist, gehört hierher — es ist rationierte Benutzung der gemeinschaftlich-irrationalen Verbundenheiten, soweit sie für bestimmte Zwecke erforderlich sind.

Gerade diese äußeren Verbindungen zeigen, daß Gesellschaftsregelung dauernd auf Gemeinschaft angewiesen, daß aber damit in keiner Weise eine Harmonie beider Momente gegeben ist. Jene äußerlichen Verbindungen, etwa der Schein-Patriarchalismus zwischen Prinzipal und Personal eines Geschäftes oder die Schein-Kameradschaft zwischen Lehrern und Schülern lösen sich unter dem verschärften Zwange der Zwecke immer wieder auf; und wenn die Beteiligten die Absicht der schlauen technischen Benutzung des seinem Wesen nach Übertechnischen bemerken, werden sie verstimmt. Die nicht willkürlich erregbare „Stimmung", die zu aller echten Gemeinschaft gehört, schwindet, während sie sich eher einstellt, wenn die Absicht aller offen auf einen äußeren Zweck (und sei es bloßer Nutzen) gerichtet ist und aus der gemeinsamen Arbeit unwillkürlich eine „Atmosphäre" des Zusammengehörens, ein Medium entsteht. Einer gesellschaftlich rationierten Sozietät entsprechen straffe Formen, die das Notwendige betonen, auf Ornamente verzichten — der so geforderte Stil der Arbeit überträgt sich dann auf Geselli-

[1] Soziologie der Geselligkeit. Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages. Tübingen 1911, S. 1.

Digitized by Google

keit und Muße-Erfüllung (Sport!). Das ist der Sinn dessen, was man heute „Sachlichkeit" als Stil in Leben und Kunst nennt. Ihre Gefahr aber ist, daß mit rationaler Folgerichtigkeit diese „Sachlichkeit" sich ausdehnt auf das, was seinem Wesen nach ihr entgegengesetzt ist, auf die freie Äußerung persönlichen und gemeinsamen Lebens: Tanz ist nicht Gymnastik, Wohnung ist nicht Büro. In der Kunst wie in der Geselligkeit oder Gemeinschaft kann Sachlichkeit nur die Phrase beseitigen, also reinigend wirken; soll sie hier Prinzip der Gestaltung werden, so wird sie selbst zur unsachlichen Phrase. Hier kommt es darauf an, anzuerkennen, zu pflegen, zu schonen, was sich rational nicht erzeugen läßt. Nur wenn man dies eingesehen hat, wird man die Bedingungen einer Gemeinschaft freier Personen verstehen lernen.

151. Gemeinschaft freier Personen.

Daß Person nicht nur genetisch sondern auch sinnhaft Gemeinschaft voraussetzt, wurde gezeigt. Aber so ist nur erst das Postulat einer Gemeinschaft freier Personen als notwendig erwiesen, noch nicht die Möglichkeit einer Erfüllung dieses Postulats aufgezeigt. Diese Möglichkeit läßt sich nicht aus dem Begriffe der freien Person allein gewinnen, weil ihre Bedingungen von der Person aufgenommen werden müssen, nicht von ihr erzeugt sind. Alle Gemeinschaft beruht auf einem Naturgrund, wobei „Natur" das dem Menschen Mitgegebene, von ihm, wenn er zum Selbstbewußtsein erwacht, Vorgefundene bedeutet. Jede bestimmte Gemeinschaft ferner ist geschichtliche Gemeinschaft, d. h. der Einzelne findet sich in ihr, er findet auch ihre Momente, die auf der Arbeit anderer, größtenteils nicht mehr lebender Menschen beruhen, als Individuum vor; ja er ist nur vermöge dieser bestimmten geschichtlichen Gemeinschaften, in denen er lebt, bestimmte Person. In gebundener Kultur sind Naturgrund, den man auch Lebensgrund nennen kann, und Geschichtsgrund ungetrennt. Die Großfamilie etwa, die dafür beispielhaft eintreten kann, umfaßt die Geschlechtsgemeinschaften und die von Mutter und Kind; sie überlebt aber zugleich und normiert diese vergänglichen Lebensverbindungen, sie weiß die toten Ahnen in sich

Digitized by Google

lebendig. sie besitzt im Ahnenkult die historische Tradition als lebensverbundene. Ihre ursprüngliche Pantonomie zeigt sich in dieser untrennbaren Einheit von naturhaftem Lebens-Zusammenhang und kulturellen, oft sehr „künstlichen" Normen, die das Ganze regeln und den Einzelnen sich unterwerfen. Der Einzelne ist sich seiner nur als dies bestimmte Glied dieses bestimmten Ganzen bewußt. Von der idealtypischen Großfamilie unterscheidet sich jede Gemeinschaft freier Kultur dadurch, daß die dort verbundenen Momente auseinandertreten. Auch wenn die freie Person ihre doppelte Abhängigkeit weiß, ist doch die Naturgrundlage für sie von der geschichtlichen getrennt. Jede von beiden bedingt und bestimmt die Person in gänzlich anderer Art, jede wird für sich ins Überpersönliche erhoben — aber dann zeigt sich, daß jede die andere fordert, die Einheit beider tritt in neuer, gegliederter Form hervor. Diese von der freien Person aus aufgenommene Ansicht erweist sich deshalb als unvollständig, weil in der freien Kultur immer die gebundene fortbesteht. Aber sie trifft doch eine wesentliche Seite der Sache, und das zeigt sich in den Konflikten zwischen Naturbestimmtheit und geschichtlicher Bestimmtheit. Die zugleich naturentsprossene und geschichtlich bestimmte Großfamilie fällt auseinander in die Kleinfamilien einerseits, die großen tragenden Gemeinschaften andererseits. In der Kleinfamilie scheint dabei die Naturgrundlage, in den großen Gemeinschaften die geschichtliche Grundlage allein zu herrschen; aber es zeigt sich, daß höchstens vom Vorwalten je eines der Pole die Rede sein kann und daß vor allem beiden Bindungen gegenüber die Person, die von ihnen abhängt, doch auch frei und bestimmend auftritt.

Die beiden Symbiosen zwischen den Geschlechtern und zwischen Eltern und Kindern grenzen die K l e i n f a m i l i e ab. Ihre Dauer könnte man auf die zu fordernde Herrschaft der Lebenswerte über die Erlebenswerte begründen wollen: gerade weil der Mensch die Lust zum selbständigen Ziele machen kann, soll er sich ihrer Dienst-Stellung dem Lebensganzen gegenüber bewußt werden, soll er sie dem dauernden Lebensganzen unterordnen. Aber das volle Liebeserleben der freien Person sträubt sich gegen diese Unterordnung als gegen eine Herabsetzung. Die Liebe, die mehr ist als sexuelle Begierde, soll in ihrem

Digitized by Google

Eigenwert anerkannt werden: Kinderlosigkeit ist in freier Kultur kein Grund, sich voneinander zu trennen, Kinder können das fehlende Liebesband nicht ersetzen. Das Erlebnis der Verbundenheit, weil es mehr ist als das naturhafte Zusammenstreben der Geschlechtswesen, fordert Vorzug auch vor den Lebenswerten, denen jenes zu dienen hat. Verbundenheit der Liebenden meint von ihrer Erlebensgrundlage her Ewigkeit, obwohl sie keine Garantie für ihre Dauer gibt. Das gilt von allen Verbindungen, die auf dem Einheitserlebnis gründen, von der Gefühlsfreundschaft ebenso wie von der geschlechtlichen Liebe. Die Forderung der Treue, die aus der Verbundenheit entspringt, überschreitet das Verbundenheitserlebnis. Wohl mag Gewohnheit als Naturgrundlage der Treue erscheinen — aber ein Zusammenbleiben aus bloßer Gewohnheit ist langsames Sterben der Freundschaft wie der Liebe, ein Siechtum, dem kräftig Fühlende das rasche Ende des Bruches vorziehen.

Sollen enge Gemeinschaften, die auf Verbundenheit beruhen, zugleich dauern, der Person Gehalt geben und Kultur tragen, so muß die Verbundenheit einen eigenwertigen Halt an etwas von den Verbundenen als geltend Anerkanntem gewinnen. So festigte sich in älteren Kulturen die Gefühlsfreundschaft junger Männer an der Kampfgemeinschaft. In der modernen Kleinfamilie soll der Dauerwille der Verbundenen aus sich das Gesetz erzeugen, das über den wechselnden Gefühlen herrscht — daraus entspringen ihre Probleme. Im Gegensatze zur Ehe älteren Stils, die die Großfamilie stiftete, um sich fortzusetzen und zu erhalten, ist uns die Gründung der Familie freier Entschluß von Mann und Weib als gleichberechtigter Personen. Sie binden sich durch diesen Entschluß, weil sie beide Gemeinschaft wollen. Das folgt nicht aus dem allgemein geforderten Einstehen für die Folgen meines Tuns, das mich nur zur Hilfeleistung, nicht zur Gemeinschaft verpflichten kann, sondern es bedeutet, daß ich die in der Gefühlsverbundenheit angelegte Dauer will. Die besondere Bedeutung dieser Gemeinschaft beruht auf der Verschiedenheit der Verbundenen, und dieser Charakter setzt sich fort im Verhältnis der Eltern zu den Kindern. Solange es sich dabei um Herrschaft des einen Teiles, des Mannes oder der Eltern handelte, lag kaum ein Problem vor — ganz anders, wenn das gleiche Recht der Gatten, das Eigenrecht der Kinder

Digitized by Google

und der Eigenwert jeder Lebensstufe anerkannt sind. Dann erst tritt der Reichtum und die Gefahr der Familie hervor; ja diese Gefahr führt zur Katastrophe, wenn die Beteiligten ihre Dauergemeinschaft den wechselnden Gefühlen und Antrieben nicht mehr selbstverständlich überordnen. Der Einzelne, der sich und sein Erleben in den Mittelpunkt setzt, wird die abweichenden Stellungnahmen, Vorlieben, Ansprüche des anderen als fremd, ja als feindlich empfinden. Es gibt zwei Arten, diese Feindschaft gegen das Fremde zu überwinden: Arbeit an einem gemeinsamen Gut, zu dem jeder das Seine, als ein gerade in seiner Besonderheit Unersetzlicher beiträgt, und die personale Bereitschaft, sich an die Stelle des Andersgearteten zu setzen und sich dadurch über sich selbst hinaus zu erweitern. Aber beides bleibt der Gemeinschaft gegenüber zufällig, wenn es nicht durch den Willen zu ihrer Enge und Dauer festgehalten wird. Dieser Dauerwillen, nicht fremder Zwang gibt der echten Familie das Gesetz; aber als gesetzgebend fordert er Unterwerfung der wechselnden Triebe. Dabei wird noch ganz abgesehen von staatlicher oder kirchlicher Regelung und Bedeutung der Kleinfamilie, in der die Gatten durchaus etwas für sie Unwesentliches sehen können, das sie höchstens als Bestätigung ihrer Gemeinschaft hinnehmen. Als Träger des Rechts, der Gesellschaftsregelung greift der Staat in die Familie nur ein, wenn sie sich auflöst. Aber es liegt im Wesen der Kleinfamilie sich aufzulösen: die Kinder entwachsen ihr, einer der Gatten stirbt vor dem anderen, und sie besteht nicht, wie die Großfamilie, über diese natürlichen Grenzen hinaus fort. So sehr sie ferner ihrer Idee nach dem Gemeinschaftswillen der freien Person entspricht — ihre Wirklichkeit kann ihm auch widersprechen. Da sie nun durch den Gemeinschaftswillen getragen wird, so ist dieser Widerspruch, wenn er nicht überwunden wird, der Keim ihrer Zersetzung. Zwang gegen den, der reif ist, sich selbst zu bestimmen, widerstreitet ihrer Idee: die höchste Tat der Elternliebe ist die Freilassung der Kinder, die Bedingung der Gattenliebe ist, daß kein Besitzwille die freie Hingabe unfrei macht. Aber dadurch ist die Überordnung des Ganzen über die Glieder, die zum Sinn der Gemeinschaft gehört, doch begrenzt: die Kleinfamilie erweist sich als unvollkommene Gemeinschaft. Das nun ist sie nicht nur durch ihr Ende und durch ihre Abhängigkeit

Digitized by Google

vom Gemeinschaftswillen ihrer Glieder, vielmehr zugleich, weil sie sich das Medium ihrer Gemeinschaft, Sprache, Sitte, überlieferte Kulturgüter nicht schafft, sondern größeren Gemeinschaften entnimmt. Durch Überlieferung dieser Güter stattet sie ihnen den schuldigen Dank ab. Aber die Stellung der Familie zu diesen tragenden Gemeinschaften ist so wenig spannungslos wie die Struktur der freien Kleinfamilie selbst. Wir vermögen wohl den Sinn des immer erneuten Ausgleichs dieser Spannungen zu erkennen, aber wir sind nicht imstande, etwa von Staat oder Nation her die Kleinfamilie als notwendig zu erweisen. Es ist kein Zufall, daß in der Konstruktion des reinen Staats bei Platon, der reinen Gemeinschafts-Erziehung bei Fichte die Familie ausgeschaltet wird, sondern das liegt im Wesen einer solchen von einem Gesichtspunkt bestimmten Betrachtungsart. Umgekehrt dagegen fordert die Kleinfamilie (im Gegensatze zur Großfamilie, die sich selbst zu genügen mindestens scheinen kann) notwendig umfassendere Gemeinschaften[1].

Die Kleinfamilie entnimmt den Geschichtsgrund, dessen auch sie bedarf, den tragenden Gemeinschaften; diese dagegen ruhen auf ihrem Geschichtsgrund, der Geschichtsgrund überwiegt bei ihnen den Naturgrund. Sie erscheinen für ihre Glieder in dem, was wir als „Medium" ausgezeichnet haben, also vor allem in der Sprache (§ 150, S. 595). Die Übertragung der „Muttersprache" von der Mutter auf das Kind sieht wie ein Naturvorgang aus, sie erfolgt unter dem Naturtrieb des Zu-Einander-Wollens, der gegenseitigen Verständigung, des Hilfesuchens und Helfens. So erhält die Muttersprache für den in ihr Aufwachsenden ihre natürliche Wärme und die Notwendigkeit einer Naturordnung, obwohl sie geschichtlich wechselt und die Geschichte des nationalen Geistes in sich trägt. Das gemeinsame Medium gewährt zugleich die Möglichkeit der Gemeinschaft über die Familie hinaus; aber in primitiver Kultur bleibt es

[1] Auf die Bedrohung der Kleinfamilie durch den Verlust ihrer wirtschaftlichen Bedeutung, auf die wirtschaftliche Entwertung der Hausfrauen-Arbeit gehe ich absichtlich nicht ein, weil es sich mir nur um das Wesentliche handelt. Daß die Bedeutungsminderung des Haushalts die Kleinfamilie eines objektiven Guts beraubt, an dessen Pflege sie sich festigte, ist deutlich. Der höhere Gehalt gemeinsamen Lebens, der in den so frei gewordenen Raum eintreten soll, muß in jedem Falle ein besonderer sein, ist dadurch zugleich schwerer erreichbar — und an Wert höher. Wahr bleibt das Wort: omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.

Digitized by Google

auch nur gemeinsam, soweit Gemeinschaft besteht. Die Sprachen zerfallen in örtliche Mundarten, die bei fehlendem oder spärlichem Verkehr zu selbständigen, gegenseitig unverständlichen Sprachen werden; zugleich bilden sich Sitte und Recht verschieden aus. Diese Trennungen vollziehen sich ohne Willen der Beteiligten. Allgemein ist der Wille ursprünglich nicht auf das gemeinsame Medium gerichtet; dieses wirkt „an sich" verbindend, wird aber als verbindend nicht gewußt. Der Einzelne gehört zu seinem Stamm, seinem Dorf; der halbprimitive Bauer weiß sich als Glied seines Volkes erst, wenn der Fremde in seine Heimat dringt und er zur Sense greift, um ihn abzuwehren.

Dem gegenüber ist alles Nationale mindestens auch bewußt gewollt und ausgebildet: gemeinsamer Kult, Verkehrssprache und dichterische Hochsprache, Verbindung der verwandten Stämme zu Abwehr und Angriff, bewußte Pflege gemeinsamer Tradition, also dem Leben einwohnendes, wenn auch nicht notwendig abgesondertes historisches Bewußtsein gehören dazu. Obwohl die Nationen schon in gebundener Kultur sich zusammenschließen und von anderen scheiden, so entspricht doch das volle nationale Selbstbewußtsein erst der freien Kultur. In gebundener ist Kult und Staat vielfach bestimmend für die Nation, ist der Stamm, die engere Gemeinschaft, ebenso wie die religiöse Gemeinschaft der Kirche der Nation meist an Kraft überlegen — wir erleben den Umschwung jetzt im Orient. Das neunzehnte Jahrhundert, in dem der befreite Geist überall seine Erfüllung suchte, war nicht zufällig das Jahrhundert nationalen Erwachens. Die freie Person sucht eine Gemeinschaft, die ihr ihren Gehalt gibt, sie aber nicht an einen bestimmten, vorgegebenen Ort fesselt, in der sie sich frei entfalten und an der sie frei arbeiten kann: das alles findet sie in der Gemeinschaft der gleich Redenden, damit einer großen Tradition Angehörigen. Aber die Sprache leistet das nur als Medium, nicht als Nutz-, Verkehrs- oder Begriffssprache — so erklären sich Fälle, in denen Gleichsprachigkeit nicht zu nationaler Einheit führt, und andere, in denen die Sprache durch andere Medien (gleiche Geschichte, gleiche politische Gesinnung, gleiche Sitte) ersetzt wird. Immerhin bleiben sprachlich ungeeinte Nationen labil und ohne letzten Halt: ihrem Geschichtsgrund fehlt der Einschlag des Naturgrundes, den unter

Digitized by Google

den Kulturgütern nur die Sprache besitzt[1]. So als Typus freier tragender Gemeinschaft ist die Nation wesentlich Kulturnation — aber der Kulturnation fehlt die Festigkeit, die Organisation, die zu lebentragender Gemeinschaft gehört. Da die Nation erst dann „Nation für sich" (nicht nur „Nation an sich") ist, wenn nationaler Wille, der Wille, dieser meiner Nation zu dienen, sie zu stärken, in ihr zu leben, erwacht, so ist die Willenlosigkeit, das Fehlen willentragender und willenbildender Organe in der bloßen Kulturnation ein Widerspruch, dessen Überwindung erstrebt wird: die Kulturnation will Staatsnation werden.

Aber das ist nicht etwa der Ursprung des Staates, der vielmehr ganz unabhängig von der Nation entstehen kann und oft erst seinerseits die Einheit der Nation erzwingt. Vielmehr tritt im Staate der Machtwille der Gemeinschaft hervor; und die Absonderung des Staates von Familie und Nation entspricht der Absonderung aller Lebens- und Kulturgebiete in der freien Kultur. Aber die Macht gewinnt ihren Sinn nicht aus sich sondern aus dem Lebensganzen, dessen Macht sie ist, und aus den Zielen, die sie sich steckt. Die so sich zeigenden Probleme bedürfen besonderer Untersuchung.

152. Macht der Gemeinschaft (Staat).

Der Eigenwert, den alles Lebendige für sich selbst hat, führt auf der Stufe des Selbst zur bewußten Selbstbehauptung. Alles, was die Selbstbehauptung sichert oder erleichtert, wird dann zum Gut; der Inbegriff dieser Güter gibt dem Selbst die Möglichkeit, sich durchzusetzen. So angesehen ist er zugleich eine Beschaffenheit des Selbst, die das Selbst werthält, die ihm nach außen wie vor sich selbst Sicherheit gibt. Diese Beschaffenheit nennen wir M a c h t. Als ihrem Sinne nach dauernd, auch wenn sie sich momentan nicht äußert, ist sie von der G e w a l t ver-

[1] Man glaubt heute vielfach, diesen Naturgrund in der gemeinsamen Abstammung, in der Rassengleichheit zu finden. Aber die Tatsachen beweisen, daß die großen Nationen keine Rassen-Einheit bilden und daß nahe Rassenverwandtschaft nationalen Gegensatz nicht hindert. Weit stärker verbindend wirkt der — ob auch unbegründete — Glaube an gemeinsame Abstammung. Aber der ist bereits geschichtlich, ja historisch. Ob und unter welchen Bedingungen Rassen-Verschiedenheit die Ausbildung eines gemeinsamen Mediums hindert, ist in jedem einzelnen Falle besonders zu untersuchen; diese Untersuchung gehört als auf Tatsachen gerichtet nicht an diese Stelle.

Digitized by Google

schieden, die nur augenblicklich in ihrer Wirkung gegeben ist. Macht hat nur ein Dauerwesen, Gewalt ist auch der einzelne Stoß eines Erdbebens, ist der Wirbelsturm, der vorüberbraust. Solche Gewaltakte erscheinen nur dann als Auswirkungen einer Macht, wenn man sie auf eine bleibende Kraftquelle zurückführt, mag diese als „Gott" oder als „Natur" gedacht werden. Gewalt und Macht sind beim Menschen keineswegs notwendig verbunden. Der gewaltsame Irre ist nicht mächtig, weil sein Ausbruch keiner Dauerkraft entspringt; der Mächtige kann die Gewalt verschmähen, wenn sein Wille sich ohne sie durchsetzt. Gewalt ist ordnungslos, Macht strebt als Dauerwille eine Ordnung an; denn nur gesetzlich Geordnetes gewährleistet Wiederholung. Alle Wert-Arbeit ist an Macht gebunden. Das wird deutlich, wenn man den ganzen Umfang des Machtbegriffs sich vergegenwärtigt: auch Geschicklichkeit, Ausdauer, Klugheit, Beliebtheit, Liebeskraft sind Machtfaktoren. Macht kann jedem Zwecke dienen, sie hat, wie jedes allgemeine Mittel, zugleich die Tendenz, als eigenwertig wertgehalten zu werden. Diese Tendenz wird dadurch verstärkt, daß das Selbst in seiner Macht sich selbst als mächtig erlebt. So trägt Macht außer ihrem allgemeinen Wirkungswert auch einen vitalen Eigenwert. Jedes Selbst, überhaupt jedes eigenwertige reale Zentrum hat eine gewisse Macht, da es sonst nicht real existieren könnte. Was man Machtlosigkeit nennt, ist eine, sei es für die Entfaltung, sei es für bestimmte vom Selbst gesetzte Zwecke, sei es gar für die Lebenserhaltung zu geringe Macht. „Macht" als Gut hat daher eine gewisse Größe; sie bemißt sich nach den Ansprüchen, denen sie genügen soll.

Das alles läßt sich auf die Gemeinschaft übertragen. Jede Gemeinschaft bedarf einer gewissen Macht, um sich zu erhalten und zu entfalten; in jeder Gemeinschaft hat außerdem jedes Glied als eigenwertiges Zentrum auch eine eigene Macht, die sich gegen andere Glieder und gegen die beschränkende Gemeinschaft wenden kann. Jede Gemeinschaft schließt also die Möglichkeit von Machtkonflikten in sich. Aber die Macht kann bloße Voraussetzung der Gemeinschaft sein, sie braucht nicht zu ihrem wesentlichen Sinne zu gehören, und noch weniger braucht der mögliche Konflikt sich zu verwirklichen. Die Kleinfamilie ist ihrer Idee nach wesentlich Liebesgemeinschaft, d. h. ihre Er-

Digitized by Google

haltung soll auf die Liebesgesinnung der Treue und Zusammengehörigkeit gebaut sein. Sie erstrebt daher ihrem Sinne nach keine Ausdehnung ihrer Herrschaft über ihren Kreis hinaus, und ihre Glieder werden im normalen Falle durch eine Macht zusammengehalten, die nicht als Macht fühlbar wird. Ähnliches gilt von der Kulturnation rein als solcher: ihre Macht ist in ihrem Medium gegeben, dieses verbindet ihre Glieder zwanglos, und eine Macht über Fremde erstrebt sie nicht. Erst wenn Familie oder Nation angegriffen werden, wenn ihnen der notwendige Lebensraum nicht gegeben wird, oder wenn die Glieder gegen die Zusammengehörigkeit sich sträuben, tritt das Bedürfnis nach Macht notwendig hervor.

Daß wir Gemeinschaften denken und angenähert verwirklichen können, denen das Machtstreben unwesentlich ist, deren reale Macht nicht auf Machtwollen sondern auf Verbundenheit und gleichem Willen der Glieder allein beruht, verdanken wir der Aussonderung der Machtordnung als Staat. In ursprünglich-pantonomer Gemeinschaft sind Übermacht des Ganzen über den einzelnen, Machtbehauptung nach außen eingeschlossen aber nicht ausgesondert. Die Ursachen dieser Aussonderung, damit der Staatswerdung sind mannigfaltig. Von innen her ergibt sich die Notwendigkeit strenger Ordnung und bestimmten Befehls im Kampf gegen mächtige Feinde, von außen kann die Herrschaftsordnung durch einen erobernden Stamm aufgenötigt werden. Wie diese und andere Ursachen der Staatsbildung zusammenwirken, ist als genetische Frage hier nicht zu erörtern. Jedenfalls gehört zum Staat als erste und notwendige Bestimmung eine Macht, die eine auf Dauer berechnete Ordnung einführt. Bloße Gewaltherrschaft ist noch nicht Staat, aber auch die durchdachteste Ordnung ist ohne sie garantierende Macht nicht Staat. Als Einheit von Macht und Ordnung, als ihren Gliedern unbedingt übergeordnet und von ihnen anerkannt, soll der Staat objektive, real gewordene Vernunft sein. So sahen ihn seine Verkünder Platon und Hegel. Aber Platon stellte den idealen Staat dem verdorbenen als Muster gegenüber, der Staatsdenker trat damit aus dem wirklichen Staate heraus, und Hegel, der in allen Kämpfen der Staaten Vernunft erkannte, sah doch jeden wirklichen Staat dem Gericht der Geschichte unterworfen. So zeigt sich die Synthese von Macht

Digitized by Google

und Vernunft gerade bei denen, die sie als vollendet behaupten, in ihrer Fragwürdigkeit.

Als rein ausgesondertes Machtmoment der Gemeinschaft ist der Staat Inbegriff der Macht. Es gibt keine eigenberechtigte Macht außer der seinen, alle andere Macht ist von der seinen abgeleitet, der Einzelne als sein Glied ist ihm unbedingt unterworfen, nach außen setzt er sich selbst seine Grenze. Als pure Macht steht er unter keinem Gesetz, alle Gesetze gelten nur, sofern und soweit er sie setzt und anerkennt — er ist unbedingt souverän. Aber als Macht, die Dauer will, muß er Konsequenz seines Wollens zeigen. Macht einer Gemeinschaft setzt Einheit voraus, Einheit zwischen vielen verlangt Ordnung, die Konflikte schlichtet und beendet. Daher muß der Staat die gesellschaftlichen Beziehungen seiner Glieder regeln; denn alle fremdwertigen Verbindungen zwischen Menschen, d. h. die gesellschaftlichen, bedürfen einer äußeren Regelung. Die Aussonderung des Staates aus der pantonomen Gemeinschaft und die Aussonderung des Rechtes aus der noch unbestimmten „Urnorm" gehören zusammen. Recht gilt kraft Satzung des Staats, aber an diese Satzung ist nun auch der Staat gebunden, er beschränkt damit autonom seine Souveränität, er erkennt sein eigenes Gesetz, den konsequenten Ordnungswillen, als über seiner Willkür stehend an. Er darf seine Gesetze nicht mehr übertreten, soll sie mindestens erst in gesetzlich bestimmter Form aufheben, sonst gerät er mit seinem eigenen Prinzip in Widerstreit. Dann aber hat die Vernunft, die nach dem Gesetz über die Gesetzlichkeit der Änderung entscheidet, selbständiges Urteil, tritt dem realen Staat auch gegenüber.

Vernunft[1] realisiert sich in jedem Einzelnen, der das Erkennen, den unbedingten Wahrheitswillen zum überselbstischen Pol der Person macht. Ob der Staat den eigenen Gesetzen gemäß handelt, kann jeder Denkende entscheiden, dem der ganze Sachverhalt bekannt ist. Die Macht des Staates mag in bestimmten Herrschenden sich konzentrieren, seine Vernunft ist nicht auf die herrschenden Individuen beschränkt. Das Urteil der Vernunft bezieht sich aber nicht nur auf die formale Gesetzmäßig-

[1] Es wird hier zwischen Vernunft und Verstand nicht unterschieden, da die ganze in der Person sich verwirklichende Autonomie des (formalen und materialen) Erkennens gemeint ist.

Digitized by Google

keit sondern erstreckt sich auch auf die materiale Gerechtigkeit der Gesetze. Ein Teil dieser Gerechtigkeit folgt aus der Anerkennung des Eigenrechts jeder Person, ein anderer Teil aus dem Wertgehalt der Menschen und ihrer Tätigkeiten in sich und für das Staatsganze. Wie dieser Wertgehalt auch näher zu bestimmen ist, jedenfalls ist er nicht durch staatliche Willkür festzusetzen. Der Teil der Gesetzgebung endlich, der nicht durch Gerechtigkeit sondern durch die Angemessenheit der Mittel an den Zweck der Macht und Ordnung normiert ist, unterliegt dem Urteil über Zweckmäßigkeit, das ebenfalls von keiner staatlichen Satzung geändert werden kann. Das ungerechte Gesetz wie das unzweckmäßige wird als wertwidrig erkannt; aber es gilt als Gesetz, wenn die staatliche Macht es verkündet. Legitimität und sachliche Richtigkeit treten also in Konflikt. Aber noch mehr: die legitime Macht ist nicht notwendig die stärkste. Wird sie von illegitimen Gewalten besiegt, dann ist auch Macht und Legitimität getrennt. Aber jede Macht hat sich illegitim durchgesetzt; wen nun eine neue Macht siegt, steht ihre Berechtigung der alten nur durch die Zeit nach. Solange eine ordnende Macht besteht, spricht für sie die Rechtsicherheit, die Stabilität der Ordnung; aber wenn sie einmal überwältigt ist, dann braucht dieses Moment sie nicht mehr zu begünstigen. Der Machtcharakter des Staats zeigt sich auch und gerade darin, daß staatliche Änderungen ebenfalls durch Macht durchgesetzt werden müssen. Der Verfassungstaat erkennt das an, indem er den Machtkampf um den Staat bestimmten Gesetzen unterwirft. Aber auch diese Synthese hält nur, solange der Wille zum bestehenden Staat mächtiger ist als die entgegenwirkenden Willensrichtungen. Es ist daher eine wesentliche Aufgabe der Politik, ihn zu stärken.

Als gesellschaftsregelnde, rechtsbestimmende Macht ist der Staat nicht vollständig bestimmt, da er vielmehr zugleich Macht einer Gemeinschaft ist. Man könnte dagegen den rein despotischen Staat anführen, dessen Macht und Recht in der Person des Despoten sich konzentriert. Aber entweder ist das überhaupt noch kein Staat sondern eine bloße, vielleicht zum Staat sich entwickelnde Gewaltherrschaft, oder der Despot ist anerkannt als Repräsentant eines Volkes oder mindestens eines herrschenden Stammes, so daß sich in seiner Macht eine Gemeinschaft repräs-

Digitized by Google

sentiert sieht, die allerdings nicht alle Staatsangehörigen zu umfassen braucht. Im Gegensatze dazu fordert die freie Person, daß der Staat, dem sie unterworfen ist, „ihr Staat" sei; und das bedeutet, wenn nationaler Wille und nationales Bewußtsein erwacht sind, daß der Staat Nationalstaat werde. Diese Einheit entspricht der gegliederten Pantonomie: als berechtigter Staat gilt dann der Nationalstaat, der Staat soll der Machtkörper der Nation sein. Die geschichtlichen Staaten nähern sich dem Nationalstaat entweder dadurch, daß der Staat seine Bürger zur Nation zusammenzwingt, oder dadurch, daß die Nation sich ihren Staat erringt. Der erste Weg war der Frankreichs unter seinen Königen, den zweiten Weg haben wir Deutschen nur unvollständig, die Italiener vollständiger im neunzehnten Jahrhundert zurückgelegt.

Wie im Rechtstaat, so liegt auch im Nationalstaat ein Konfliktstoff verborgen: Staat ist Gebietskörperschaft, da das Recht auf einem bestimmten Boden unbedingt gelten, da die Macht einen Teil der Erde beherrschen muß. Nationen aber siedeln teilweise durcheinander, die Zugehörigkeit zu einer Nation ist dem Einzelnen gegeben und wird von ihm bewußt bejaht. Will der Staat seine Gebietshoheit durch nationale Einheit sichern, so muß er verschiedene Nationen zu einer verschmelzen — und das widerstreitet dem Recht der Person wie der Nation, wenn beides einmal bewußt geworden ist. Durch ein Minoritätenrecht aber oder durch einen übernationalen Staat wird anerkannt, daß Staat und Nation nicht zusammenfallen, daß ferner der Staat nicht vollkommen souverän ist. Ist der Staat nicht national oder ist die Nation nicht staatlich geeinigt, so tritt der Gegensatz zwischen nationaler Kultur und staatlicher Gesellschaftsregelung schroff hervor. Es ist daher kein Zufall, daß der Deutsche im Gegensatz zum Franzosen das vom Staatsbürger abgeleitete Wort „Zivilisation" für die fremdwertigen Kulturgebiete gebraucht und die eigenwertige Kultur ihr gegenüberstellt; denn gerade in der Zeit, in der die Deutschen sich von neuem ihrer kulturellen Einheit bewußt wurden, ihre künstlerische und wissenschaftliche Kultur ausbildeten, fehlte ihnen der nationale Staat.

Der Staat ist ebensowenig autark wie die Person oder wie irgendein Kulturgebiet. Hinter

Digitized by Google

der sittlichen Person und den echt autonomen Kulturgebieten steht er dadurch an Wertgehalt zurück, daß sein leitendes Gut, die Machtgröße keinen geltenden Eigenwert, nur einen selbstischen Gemeinschaftswert von empirischer Geltung für die Staatsangehörigen trägt. Das Recht, als dessen Vertreter er seine Würde gewinnt, ist seinem Wertgehalte nach nicht staatlichen Ursprungs. Wohl setzt der Staat das Recht als positives, aber er schöpft den Gehalt seiner Gesetze nicht aus sich selbst. Daher ist auch positiv geltendes und richtiges Recht nicht identisch. Diese Entgegensetzung verliert ihre Schärfe nicht durch die Erkenntnis, daß das „richtige Recht" ein geschichtliches Moment enthält, daß je nach Zustand und Art des Staatsvolkes verschiedene Verfassung und verschiedene Gesetze „richtig" sind; denn das geschichtliche Moment des jeweils richtigen Staats und Rechts fällt keineswegs notwendig oder auch nur in der Regel mit dem positiven Recht oder der Staatsverfassung zusammen. Trotzdem kommt dem positiven Rechte der Wert der formalen Rechtsgeltung zu, und die Legitimität aller Rechts- und Verfassungs-Änderungen ist ein hohes Gut, da sie und sie allein Rechtsicherheit gibt. So tritt die Person zum Staate in ein schwieriges Verhältnis, aus dem echt sittliche Konflikte folgen: als Staatsbürger ist sie dem Staat rechtlich und rechtmäßig unterworfen — in ihrem überselbstischen Pol aber setzt sie sich dem Staat auch gegenüber; sie kann nicht anerkennen, daß die praktische Vernunft nur durch die jeweilig im Staate Herrschenden repräsentiert ist. Diese Herrschenden vertreten den Staat, ihnen ist die Staatsmacht anvertraut — aber sie sind zugleich Menschen, in denen das Ethos ihrer Zeit, ihres Volkes, Standes usf. lebt, das keineswegs nur staatliches Ethos ist. So entstehen auch in ihnen echt sittliche Konflikte. Hinzu kommt, daß auch die letzten Machtquellen des Staates, die natürlichen wie die kulturellen, vom Staate nicht erzeugt, nur gepflegt werden können. Der reale Staat ist ein vieldimensionales Wertgebilde, daher hat politisches Handeln in höchstem Grade den Charakter letzter, verantwortlicher Entscheidung (vgl. § 135).

Macht ist notwendiges Moment des Staates, aber Machtgröße ist nicht Wertmaßstab des guten Staates. Ja noch mehr, obwohl souveräne Macht wesentliches Merkmal jedes Gebildes ist, das im vollen Sinne

Digitized by Google

Staat genannt wird, ist es weder tatsächlich notwendig, noch wertmäßig gefordert, daß es immer Gebilde dieser Art gibt. Der souveräne Staat ist geschichtlich geworden, er hat nicht immer bestanden — der mittelalterliche Staat z. B. war mindestens nach dem Anspruch der Kirche und der kirchlich Gesinnten nicht völlig souverän. Die Souveränität des Staates gegenüber seinen Gliedern hat ihren Rechtsgrund in der Rechtsicherheit und der durch diese geforderten endgültigen Entscheidung jedes Streitfalles. Aber es ist mindestens denkbar, daß eine überstaatliche Macht (Kirche z. B. oder Völkerbund) über die Rechtmäßigkeit staatlicher Gesetze nach überstaatlichen Normen entscheidet. Nach außen ist auch jeder souveräne Staat, der nicht die ganze zugängliche Erdoberfläche umfaßt, tatsächlich beschränkt. Aber, wenn er vollkommen souverän ist, steht es in seinem Ermessen, ob er versuchen will, seine Grenzen zu erweitern. Daß dabei nur von Macht, allenfalls von Klugheit, nicht von Recht die Rede sein kann, ist deutlich. Wird anderen Staaten ein Recht eingeräumt, so liegt schon eine Begrenzung der Souveränität vor, noch deutlicher, wenn eine mit irgendwelcher Macht, sei es auch nur der Macht „öffentlicher Meinung" ausgestattete Instanz besteht, die das Recht der Staaten untereinander vertritt.

Der vollkommen souveräne Staat ist ein idealtypisches Sinngebilde, nicht etwa ein sittlich gefordertes Ideal. Die real existierenden Staaten sind als reale Sinngebilde wertmäßig mehrdimensional, daher auch die ganz verschiedenen Idealtypen des souveränen Machtstaates, des vollkommenen Rechtstaates, des völlig geeinten Nationalstaates gebildet werden können. Der bestimmte Staat ist ebensowenig wie irgend ein anderes reales Sinngebilde wertrational konstruierbar, er ist nur mit Hilfe verschiedener Wert-Dimensionen deutbar. Unter diesen lassen sich die vom Staate nur zu pflegenden, wie Kulturhöhe, vitale Kraft der Bürger, wirtschaftliche Ergiebigkeit unterscheiden von den zum Staate als solchen gehörenden. Deren gibt es drei: die Rechtsicherheit, die Einheit der Staatsgesinnung, die Macht. Unter ihnen ist die Macht insofern konstitutiv, als ein machtloses soziales Gebilde überhaupt nicht mehr Staat ist. Mindestens nach innen, gegenüber Aufruhr und Unordnung muß sich der Staat

Digitized by Google

behaupten können; aber auch ein Gebilde, das für die Verteidigung seiner Grenzen fremder Hilfe bedarf, büßt an Staatsqualität ein. Rechtssicherheit ist der Rechtsgrund für die Machtbehauptung nach innen, einheitliche Staatsgesinnung für die Machtbehauptung nach außen. Staaten, die dieser Momente entbehren, sind insofern wertwidrig; aber so lange sie sich behaupten, sind sie Staaten. Die einheitliche Staatsgesinnung beruht meist auf nationaler Einheit oder hat eine Tendenz, nationale Einheit zu schaffen. Die Schweizer bilden trotz kulturnationaler Verschiedenheit doch wohl eine Staatsnation. Unbedingt notwendig aber ist diese Verbindung nicht; es ist nicht undenkbar, daß einheitliche Staatsgesinnung auch mit völliger nationaler Verschiedenheit zusammen besteht, daß z. B. landschaftliche und wirtschaftliche Zusammengehörigkeit ihr genügende Grundlage bietet.

Der Staat als die Macht, die das Recht garantiert, ist seinem Sinne nach fest — Staatsgesinnung ist Anerkennung dieser Festigkeit als Wert, freiwillige Unterordnung unter sie. Aber gerade wegen dieses Anspruches sind die Spannungen im Staate verstärkt, wie bei zusammengedrückten Federn. Die freie Person soll das Staatsgesetz als ihr eigenes anerkennen — aber dieses Gesetz ist ihr doch ein fremdes. P l a t o n hat diesen Konflikt dadurch zu überwinden versucht, daß er den Staat als Erziehungstaat dachte, die Bürger als unmündig; nur die wenigen, die den Erziehungsweg vollständig zurückgelegt haben, die „Philosophen", deren eigenes einsichtiges Gesetz, die „Gerechtigkeit", mit dem Staatsgesetz identisch geworden ist, sind in diesem Staate aktiv. Im Gegensatz dazu will der demokratische Staat als Staat freier Personen jedem Aktivität gewähren — das Staatsgesetz ist mir Gesetz, weil ich am Staatswillen beteiligt bin. Aber wenn der Einzelne in der Minderheit bleibt, ist er doch einem fremden Gesetz unterworfen. Das Recht, diese Unterwerfung zu fordern, kann dadurch begründet werden, daß jede Person als die Anlage von Autonomie in sich tragend jeder andern gleichwertig ist; aber diese Gleichwertigkeit ist formal, bedeutet durchaus nicht Gleichwertigkeit der Einsicht oder der Güte. Der Vorzug der Mehrzahl besteht nur darin, daß sie ein einfaches Mittel der Willensbildung ist, bei dem doch kein Einzelwille grundsätzlich ausgeschlossen bleibt. Jede Art der

Digitized by Google

staatlichen Willensbildung kann das durchkreuzen, was die freie Person als berechtigt erkennt — und bei jeder Art staatlicher Willensbildung ist es möglich, daß die freie Person sachlich das Recht auf ihrer Seite hat. Ist das einmal eingesehen und ist der Eigenwert der Person erkannt, so ist Selbstbegrenzung Pflicht des Staates. Dasselbe gilt erst recht den autonomen Kulturgebieten gegenüber, ja auch gegenüber den fremdwertigen, sofern der Staat die in ihnen wirksamen Kräfte nur regelt, nicht schafft. Überall soll der Zwang sich rechtfertigen, nicht die Freiheit — wobei allerdings der Zwang weit öfter gerechtfertigt ist, als der alte Liberalismus in seinem unbegründeten Harmonie-Glauben annahm. Die Härte und der Ernst politischen Lebens, in dem sich die Härte jeder Wert-Entscheidung potenziert, liegt darin, daß es ohne Verletzung geltender Werte, ohne Unrecht also, nicht abgeht. Zur Wahrhaftigkeit der Entscheidung gehört dann die Anerkennung des Unrechts; nur wenn der Handelnde es als Unrecht anerkennt, wird er sich bemühen, es so klein wie möglich zu machen. Dem Staatsmann muß im Konfliktfalle sein Staat, für den er verantwortlich ist, das Höchste sein, er muß ihm unter Umständen Wertvolles opfern; aber nur wenn er das Bewußtsein des Opfers hat, wenn er überstaatliche und außerstaatliche Werte anerkennt, wird er als Verantwortlicher, nicht als roher Machtmensch das Unvermeidliche tun und den Konflikt auf den echten Notfall beschränken.

153. Menschheit.

Weder Nation noch Staat umschließt die Person ganz, weder Nation noch Staat ist Zentrum aller geltenden Werte. Auch wenn man beide verbunden, wenn man das Ideal des reinen Nationalstaats verwirklicht denkt, erreicht man nicht eine vollkommen in sich geschlossene und die Person vollkommen umschließende Gemeinschaft. Ja eine solche Gemeinschaft widerstreitet mindestens dann dem Wertgehalt der Person, wenn sie beansprucht, die letzte Entscheidung der Person vorwegzunehmen, die Person als eigenwertiges und eigenberechtigtes Wert-Zentrum auszuschalten, sie zum nur dienenden Gliede herabzuwürdigen. Das Wertganze ist, wie früher gezeigt wurde, polyzentrisch. Aber

Digitized by Google

auch das umfassendste polyzentrische Wertganze wird durch national oder staatlich abgegrenzte Gemeinschaften eigenwertiger Personen nicht erreicht. Das haben schon die Römer erfahren, als sie durch griechische Kultur gebildet wurden — ihnen stellte sich damals die Aufgabe, mehr als Römer zu werden und doch Römer zu bleiben. Das übernationale Ganze, dem sie sich einfügten, dessen Güter sie in ihre Person aufnahmen, nannten sie „Menschheit". In Wahrheit handelte es sich nicht um Gemeinschaft aller Menschen sondern eines Kulturkreises, der sich durch Aufnahme orientalischer, keltischer, germanischer Stämme allmählich erweiterte, doch aber seinem Gehalte nach wesentlich graeco-romanisch blieb. Trotzdem darf in dem Ausdruck „humanitas" nicht nur eine naive Verallgemeinerung, ein falscher Anspruch gesehen werden. Vielmehr war in der Offenhaltung schon des hellenistischen und erst recht des graeco-romanischen Kulturkreises in der Tat eine mögliche, eine sich in einzelnen Fällen verwirklichende Gemeinschaft mit jedem Menschen anerkannt.

Mag die Teilnahme an Kunst und Dichtung den Teilnehmenden zugleich in den Kulturkreis hineinziehen, dem Kunst und Dichtung entstammt, so gilt das schon von der Wissenschaft nicht in derselben Art. Gewiß, sie ist griechischer Herkunft — aber der Erkennende als rein Erkennender löst sie von dieser Herkunft los. Die Forderung endlich, jedem, mit dem man in Verkehr tritt, Vertragstreue zu wahren, erst recht die andere, in jedem, auch im Feind und im Sklaven, ein eigenberechtigtes Wesen anzuerkennen, überschreitet grundsätzlich auch den Kulturkreis. Der „Kulturkreis" selbst erweist durch seine Unbestimmtheit, durch den Mangel an Geschlossenheit und Organisation, daß er nichts Letztes ist, ja daß er weit weniger als Nation oder Staat auch nur in begrenzter Art an Stelle eines Letzten treten kann. Die germanisch-romanischen christlichen Völker bildeten gewiß einen Kulturkreis; aber die ritterliche Kultur des Mittelalters verband doch auch den christlichen Ritter mit seinem arabischen Feind, und die Neuzeit zog slawische Völker, ohne sie zu germanisieren, in den europäischen Kulturkreis hinein. Für die Gegenwart, ja schon für das neunzehnte Jahrhundert ist die immer innigere Berührung der getrennten Kulturkreise geradezu kennzeichnend.

Digitized by Google

Menschheit ist weder als Gattungsbegriff noch als bloßer Inbegriff aller Menschen gemeint; aber der Wertgehalt dieses Begriffs ist auch nicht erschöpft durch die Bestimmung des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens und die Anerkennung des Eigenwertes jedes solchen Wesens, sondern Menschheit ist eine noch nicht wirkliche, wohl aber sich verwirklichende Gemeinschaft. Da die freie Person sich selbst und alle ihre Gemeinschaften als sich immer verwirklichend weiß, besteht kein grundsätzlicher, nur ein gradweiser Unterschied zwischen den begrenzten tragenden Gemeinschaften und der Menschheit. Auch die Menschheit hat, wie jede der Realisierung fähige Gemeinschaft, einen Lebensgrund: die geselligen Triebe führen Menschen, schon und gerade auch Kinder verschiedenster Herkunft und Kultur zusammen[1]. Im Mitleid überschreitet diese Lebensverbundenheit den Kreis der Menschheit, auch gibt es sicher echte Gemeinschaft begrenzter Art zwischen Menschen und einzelnen Tieren (Pferd, Hund) — aber diese Verbindungen können nicht zu umfassenden Wertganzen führen, da die Tiere nie aktive Teilnehmer solcher Ganzen werden können. Auch ist der Lebensgrund, der Mensch mit Mensch verbindet, ungleich reicher als der Mensch und Tier gemeinsame. Er bestimmt unser Verhalten zum Idioten, in dem wir nie einen möglichen Träger sittlichen Eigenwertes anerkennen können; denn auch der tiefstehende Idiot ist Kind einer menschlichen Mutter. In der Heraushebung dieses Lebensgrundes liegt das — sehr beschränkte — Recht der Mitleid-Ethik. Der Gleichheitsanspruch jeder möglichen Person fordert gerechtes Urteilen, der gemeinsame Lebensgrund erzeugt wohlwollendes Fühlen. Auch daß gesellschaftliche, fremdwertige Sozietäten einen Ansatz von Gemeinschaft in sich ausbilden können, beruht auf dem alle Menschen verbindenden Lebensgrund. Aber auf ihn ist kein Verlaß; denn mit dem Leben ist ebenso auch die Vereinzelung, die Besonderung des Organismus, daher bei jeder Konkurrenz, bei jeder Art von Enge des Lebensraumes Feindschaft gesetzt. Erst wenn das Selbst zur sittlich urteilenden Person wird, wenn es jedes andere Selbst als sich gleichberechtigt anerkennt, erhält die Wärme lebendiger Sympathie

[1] Diesen Lebensgrund der *φιλανθρωπία* hat Theophrast zuerst erkannt. Vgl. Hans v. Arnim: Die Ethik des naturgemäßen Lebens. Logos 20, 12. 1931.

Digitized by Google

grundsätzlich Recht gegenüber den entgegengerichteten, meist weit stärkeren Lebenstendenzen.

Da die Menschheit sich verwirklicht, hat sie auch einen Geschichtsgrund. Wie gezeigt wurde, entsteht dieser in einem Kulturkreise, kann aber diesen Kulturkreis weit überschreiten. Es widerstreitet dem universalen Anspruch der Humanität gar nicht, daß sie im abendländischen Kulturkreis an die Erneuerung des griechischen und hellenistisch-römischen Altertums anknüpft; auch kommt zu dieser antikisierenden eine religiöse Geschichte hinzu. Ursprünglich völkische Religionen wie Judentum und Parsismus gewinnen übervölkischen Gehalt, da das Ewige an sich nicht an die Schranke eines Volkstums gebunden ist. Sie tendieren dann dazu, ihre völkische Grenze zu überschreiten; bei den eigentlichen Weltreligionen wird diese Tendenz herrschend, bewußt und grundsätzlich. In verschiedenen Fällen endlich bietet ein Stand durch sein übervölkisches und überstaatliches Standes-Ethos Anknüpfung für menschheitliche Entwicklung, so das Rittertum oder die Kaufmannschaft. In der Neuzeit hat so besonders das erkannte gemeinsame Klassenschicksal der Proletarier gewirkt. Das klassenbewußte Proletariat, das ein eigenes Ethos und einen eigenen Stolz besitzt, ist mehr als Klasse. Aber da es doch seine Klassenlage als Elend erlebt, so kann es diese nicht verewigen sondern nur aufheben wollen: es will die klassenlose Gesellschaft erkämpfen, die die Menschheit umspannen soll. So erweist sich die Aufklärung trotz ihrer historischen Naivität als historisch einsichtiger im Vergleich mit einem nationalistischen oder sonst sich einengenden Historismus, der nur das, was in seinen Gesichtskreis fällt, als Geschichte anerkennt[1].

Die Menschheit als sich verwirklichende Gemeinschaft bildet auch Medien des Verstehens aus. Aber ihre Lebensgrundlage ist amorph, ihre Geschichtsgrundlage abgeleitet und zweckhaft, daher fehlt ihnen die kulturelle Durchbildung, der kulturelle Eigenwert der nationalen Sprachen und Sitten. Wo übernationale Medien, wie mittelalterliches Latein oder Rittersitte sich über das nur Zivilisatorische erhoben, da blieben sie auf engere Kreise beschränkt. Die

[1] Es sei ausdrücklich betont, daß die großen deutschen Geschichtsphilosophen, Fichte und Hegel, von diesem Vorwurf in keiner Weise getroffen werden.

Digitized by Google

Menschheit kann die bestimmteren und reicheren Kulturgemeinschaften nie entbehrlich machen, sondern muß sie umschließen, sie muß umfassende Gemeinschaft werden, die in historischem Verstehen auch die vergangenen Gemeinschaften umspannt (Menschheits-Idee Herders). In überstaatlichem politischem Handeln kann diese in Völker und Staaten gegliederte Menschheit sich auch als Macht zu verwirklichen suchen.

Aber Aufnehmen besonderer Gemeinschaften in die gegliederte Kulturmenschheit bedeutet keineswegs prästabilierte Harmonie zwischen beiden. Das Verhältnis gleicht vielmehr grundsätzlich dem zwischen Personen und Gemeinschaft, zwischen Nation und Staat. Auch die Menschheit wird durch konfliktreiches, verantwortliches Handeln realisiert. Im Streit zwischen Menschheits-Interessen und dem Wohle engerer Gemeinschaften ist der Einzelne nicht etwa dadurch entlastet, daß unter allen Umständen die Menschheitswerte als die höheren überwiegen sollen. Erstlich widerstreitet dem schon das Prinzip der Nähe und der Verantwortung. Der Staatsmann etwa hat für seinen Staat einzutreten, er soll gewiß dessen Wohl so weit als möglich mit dem Wohl der ganzen Menschheit einstimmig machen, aber er darf nicht eine Harmonie als erreicht ansehen, die tatsächlich nicht vorhanden ist. Überdies aber ist es nicht wahr, daß der allgemeine Kreis in jeder Hinsicht die höheren Werte vertritt: vielmehr neigt das Verbreitete zu zivilisatorischer Verflachung und die engere Gemeinschaft kann (nicht etwa: muß!) Gütern höherer Werte Wirklichkeit verleihen. Das Ziel wird immer die Verminderung solcher Gegensätze, die gegliederte Einheit sein — aber es ist keineswegs allgemein entscheidbar, welches Handeln an einer bestimmten Stelle diesem Ziele entspricht.

Fünftes Kapitel.

Religiöse Kultur

154. Religion und Religionen.

Sollte nicht schon die Überschrift: „Religiöse Kultur" — mit einem Fragezeichen versehen werden müssen? Ist nicht die Stel-

Digitized by Google

lung der Religion zur Kultur und in der Kultur in jeder Hinsicht problematisch? Das unendliche Sinnganze, die Idee der Ideen, die Idee höchster Stufe — oder auch diese Idee als Individuum, als „Ideal", als „Gott" angeschaut oder erlebt, steht jenseits oder diesseits der Scheidung von Natur und Kultur, ja über der Scheidung in bloßes Dasein und Wertgehalt. Noch mehr: auch der erste Gefolgewert, der Wert „Glauben" oder mehr aktiv gewendet „Frömmigkeit" geht jeden Einzelnen als Einzelnen an, begleitet alle seine Erkenntnisse, Leistungen, Äußerungen, verhält sich als solcher gleichmäßig zu ihnen allen — bildet kein „Kulturgebiet". Erst Gefolgewerte zweiter Stufe, Werte darstellender und kausativer Art, zu denen sich Glaube als relativ leitender Wert verhält, rechtfertigen ein besonderes Wertgebiet der Religion (§ 107).

Religion verwirklicht sich so immer in geschichtlich besonderter Form. Das bedeutet hier mehr und Schwereres als auf den anderen Kulturgebieten: der äußeren Gesellschaftsordnung, dem Recht, dem Staat, auch der Gemeinschaft, der Familie, Nation und ihren Lebensformen, Sprache und Sitte, ist die geschichtliche Besonderheit eigen und angemessen. Auch den von der Realität gelösten Gütern der reinen Kunst tut sie keinen Abbruch, da diese das Besondere zu allgemein anschaubarer Form erheben. In der Wissenschaft endlich stellt sich die geschichtliche Bedingtheit als Stufe der Entwicklung dar. Religiöser Glaube aber ist Glaube an ein Letztes, Unbedingtes, Ewiges — und wenn er zugleich Glaube an etwas geschichtlich Besondertes sein soll, so muß das an sich Geschichtliche für den Gläubigen übergeschichtlich werden. Da alle religiöse Kultur durch geschichtliche Religion beherrscht wird, geht das Problem, wie hier Geschichtlichkeit und Ewigkeit sich vertragen, dem Problem des religiösen Kulturgebietes logisch voraus.

Wie kann geschichtlich Bedingtes übergeschichtliche Bedeutung gewinnen? Lessing[1] hat diese Frage verneint in dem berühmten Satz: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten nie werden." Aber das ist schon wissenschaftlich im Sinne der Theologie oder der sie bekämpfenden Aufklärung gesprochen. Es gibt, wird man

[1] Über den Beweis des Geistes und der Kraft 1777.

Digitized by Google

einwenden, Gottes-Erlebnisse, Gottes-Begegnungen, die immer einmalig sind und als einmalige das ganze Leben dessen, dem sie zu Teil werden, in eine andere Sphäre heben, ihm ein neues Gesicht geben. Solche Gottes-Begegnungen, Gottes-Offenbarungen haben in bestimmten Menschen zu bestimmten Zeiten stattgefunden, sie sind es, in denen bestimmte Religionen ihren Ursprung haben. Durch Eins-Werden mit diesen Zeugen nehmen die Späteren teil an ihrem Erleben — und zu solchem Eins-Werden ihnen zu verhelfen ist der Sinn aller religiösen Symbole, Sakramente, Kulte und Schriften. Um „Vernunftwahrheiten" im Sinne beweisbarer Sätze handelt es sich hier nie — solche Sätze können für die Religion immer nur die negative Bedeutung haben, ihr den Platz frei zu machen, zu zeigen, daß ihr Glaube nicht „widervernünftig" ist. Es sei an dieser Stelle noch offen gelassen, ob so die Bedeutung des Erkennens für die Religion vollständig bestimmt ist — so viel muß dem Einwand jedenfalls zugegeben werden, daß der Gehalt des Glaubens seinen Gewißheitsgrund nicht in Vernunftbeweisen findet, sondern in etwas durch den Gedanken höchstens nachträglich zu Umschreibendem, das als „Erlebnis", „Begegnung" unbestimmt bezeichnet werden mag. Auch daß Erlebnisse, Begegnungen anderer in uns mittelbar eigene Erlebnisse und dadurch Glauben erzeugen können, und daß die geschichtlichen Religionen das in größtem Maße verwirklichen, ist zuzugestehen. Aber der Anspruch der Religionen geht weiter: sie fordern Glauben und zwar ausschließlichen Glauben für ihre Überlieferung. Diese Forderung tritt hervor, wo die Religion ihrer unbedingten, grenzenlosen Bedeutung inne wird, wo sie aus der Dumpfheit völkischer Urnorm sich erhebt. Die geschichtlichen Propheten, Erlöser, Gottmenschen vollziehen diese Erhebung, wenn sie sie nicht schon voraussetzen. Sie mögen sich an ihr Volk allein wenden, aber sie tragen doch in sich die Überzeugung, daß der Gott, der zu ihnen und aus ihnen spricht, mehr ist als nur Gott ihres Volkes. Die Absolutheit des Göttlichen wird offenbar. Die Nachfolger müssen dann die Offenbarung in dieser geschichtlichen Zeit als entscheidende, als unbedingt gültige abgrenzen — irgendwann wird immer das Ende der Prophetie, der unmittelbaren Offenbarung verkündet, oder mindestens wird die Übereinstimmung aller künftigen Gotteserlebnisse mit der Über-

Digitized by Google

lieferung von jener ersten Offenbarung als Kriterium ihrer Echtheit aufgestellt.

Damit aber wird Geschichtliches und zwar als geschichtlich Gewußtes also Historisches zugleich übergeschichtlich — nicht etwa nur in dem Sinne, daß sich darin Ewiges kundgibt, sondern in dem anspruchsvolleren, daß hier und nur hier die Gottheit selbst Geschichte macht. Die geschichtliche Religion hat historisches Bewußtsein ihrer selbst — und ihr Anspruch widerstreitet doch dem historischen Bewußtsein, sobald dieses kritisch und wissenschaftlich wird. Historische Erkenntnis muß die religiösen Überlieferungen und Urkunden wie alle anderen Überlieferungen und Urkunden behandeln. Nicht das Resultat der Untersuchung ist entscheidend — auch wenn dieses positiv ausfällt, wenn sich die Ursprünglichkeit und Glaubwürdigkeit der Überlieferungen ergibt, ist sie doch in Frage gestellt worden. Damit schon ist gesetzt, daß die Ereignisse, die den eigenen Glauben tragen, in den Fluß der Geschichte hineingestellt, daß sie mit der Geschichte anderer geschichtlicher Religionen, die gleiche Ansprüche erheben, grundsätzlich auf eine Ebene gestellt werden.

Im Protestantismus verbindet sich das Zurückgehen auf die Ursprünge, damit der Anfang historischer Besinnung mit dem Zurückgehen auf das eigene ursprüngliche religiöse Erleben. Dieser Zusammenhang wird durch den Biblicismus zunächst verhüllt, aber er tritt notwendig hervor. Historisches Erkennen ist gleichstellendes Verstehen. Der Erkennende mag sich vor der Größe der religiösen Ursprünge noch so ehrfürchtig beugen, er mag sich ihnen gegenüber abhängig und schwach fühlen — grundsätzlich wird er doch ähnliche Erlebnisse und Ereignisse auch anderswo, auch in Gegenwart und Zukunft für möglich halten. Historisches Erkennen und absolute Einzigwertigkeit eines bestimmten geschichtlichen Ablaufs (nicht: Einmaligkeit, nicht: Ursprünglichkeit, nicht: Unerreichtheit bis jetzt) schließen einander aus. An Ursprünglichkeit aber, Einzigartigkeit, Wirkungskraft stehen die Anfänge verschiedener Religionen einander gleich oder nahe. Gewiß, es bleibt richtig, daß zur europäischen Kultur die christliche Religion gehört, nicht irgendeine andere — aber dieses Argument, das auf allen endlichen Gebieten durchschlägt, kann nicht mehr beweisen, wo absolute An-

Digitized by Google

sprüche erhoben werden. Da die christlichen Gehalte mit der Absolutheit des Christentums, mit der einzigen Mittlerschaft Jesu aufs engste verbunden sind, tritt auch dann eine kritische Lage ein, wenn diese Gehalte als solche unangetastet bleiben — was bekanntlich nicht der Fall ist. Um die Größe dieser Krise zu ermessen, muß nun aber das vorerst zurückgestellte Problem, die Stellung der Religion zur Kultur erörtert werden.

155. Religion als Kulturgebiet, Kultureinheit, Kulturgericht.

In unserer freien, der einheitlichen Form entbehrenden Kultur erscheint Religion fast selbstverständlich als Kulturgebiet neben anderen Gebieten. Die Kirchen stehen in Mehrzahl neben dem Staat, haben ihre Rechte; im Leben des Einzelnen nimmt religiöser Kult und religiöses Gefühl einen mehr oder minder großen Platz ein neben seiner wirtschaftlichen Betätigung, seinem Anteil am Staate, an der Kunst und Wissenschaft. Es gibt Menschen wesentlich religiöser Art, es gibt Diener der Kirche, wie es politische, künstlerische, wissenschaftliche Menschen, wie es Diener des Staats oder der Wirtschaft gibt. Man erkennt an, daß religiöse Empfänglichkeit und religiöses Bedürfnis so große Verschiedenheiten aufweisen, wie Empfänglichkeit und Bedürftigkeit gegenüber anderen Werten und Gütern; ihren extremen Ausdruck findet diese Ansicht, wenn von „religiös Unmusikalischen" geredet wird. Als sozial Lebende und politisch Handelnde sind wir auf das Zusammenwirken mit religiös anders Gesinnten angewiesen, müssen daher die Religion aus dem Spiele lassen, und da wir fremde Überzeugung nicht roh vergewaltigen dürfen, ihr ein besonderes Gebiet zuweisen, auf dem die Menschen gleicher religiöser Überzeugung sich ungestört vereinigen und von dem sie die anderen ausschließen, mit denen sie im übrigen zusammenarbeiten. Jede starke Überzeugung jedoch wird sich gegen diese Abkapselung der Religion sträuben, und der entschieden Ungläubige wird darin nur eine Euthanasie der religiösen Überreste sehen. Lebendige Religion will das Leben durchdringen, will in der Gesamtkultur wirken.

Es besteht eine Analogie zwischen dem relativ zentralen religiösen Gefolgewerte, dem Glauben, und dem ethischen Zentralwerte. Auch der sittliche Wert fordert Herrschaft über alles

Digitized by Google

menschliche Leben, und doch scheint in unserer Kultur die Sittlichkeit auf eine „private" Sphäre eingeschränkt zu sein. Die Wissenschaft fragt nur nach Wahrheit, die Kunst kümmert sich weder um den sittlichen Wert ihrer Inhalte noch um die sittliche oder unsittliche Wirkung, die sie ausübt, der Politiker vollends weist es entrüstet ab, sein öffentliches Wirken unter sittliche Normen zu stellen, der Mann der Wirtschaft will durch ethische Erwägungen nicht in seinem Gewinnstreben gestört werden. Die Lüge gilt in der Politik wie in der Geschäftsreklame als durchaus erlaubtes Mittel. Aber eine auf das sogenannte Privatleben beschränkte Sittlichkeit ist auch in dieser Sphäre bedroht; denn jedes einzelne Leben ist von außersittlichen Bedingungen abhängig und großenteils außersittlichen Werten gewidmet. So hat sich denn auch herausgestellt, daß die Abgrenzung einer besonderen Sphäre, eines Kulturgebietes des Sittlichen unmöglich ist. Vielmehr ist der Gehalt der sittlichen Einsicht nicht aus der sittlichen Form ableitbar, während umgekehrt der sittliche Zentralwert alles Handeln, gleichviel welches seine Ziele sein mögen, zu beherrschen hat. Die daraus sich ergebenden Konflikte sind eingehend erörtert worden. Es fragt sich, ob die Analogie vollständig ist, d. h. ob auch der religiöse Wert des Glaubens den Gehalt aus anderen Werten gewinnt, oder ob er seinen Gehalt in einer Sphäre eigener Erlebnisse hat, die dann unbedingt als die übergeordnete, entscheidende anerkannt werden muß.

Indessen wie diese letzte Frage auch beantwortet werden möge, jedenfalls fordert Religion Universalität. Schleiermacher, der gegenüber den Ansprüchen autonomer Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft, auch der Religion ihr Eigenrecht wahren wollte, erkennt das in der Formel an, daß nichts aus Religion, alles mit Religion getan werden solle; aber er hätte diese Stellungnahme nur festhalten können, wenn er die historischen Religionen zu bloßen Vorstufen einer allgemeinen Religiosität, einer alldurchdringenden religiösen Stimmung herabgedrückt hätte, was er doch als evangelischer Christ weder wollte noch konnte.[1] Es gibt zwei Arten religiöser Universalität:

[1] Wohl hat er in der ersten Auflage der Reden über die Religion (1799) die geschichtlichen Religionen als bloße „Schulen" der Religion hingestellt, aber als er eine christliche Glaubenslehre und eine christliche Sittenlehre ausbildete, konnte er daran

Digitized by Google

einmal die Durchdringung alles Endlichen mit allgemein religiösem Erleben, zum zweiten die Unterordnung aller endlichen Kultur unter die Normen einer bestimmten geschichtlichen Religion. Die erste Art hebt jede besondere Religion auf, läßt sie nur als Vorstufe gelten: das war die Stellungnahme Goethes, dessen tiefe Weltfrömmigkeit die Kirche in jeder ihrer Formen für sich selbst ablehnte, ohne ihre pädagogische Bedeutung zu leugnen. Die zweite Art kann die Selbständigkeit endlicher Kulturgebiete nie vollständig, höchstens auf begrenztem, ihnen von der Religion zugemessenem Raume anerkennen. In ursprünglicher pantonomer Kultur ist die Einheit einfach vorhanden; die väterliche Religion weiht alle besonderen Tätigkeiten, Ackerbau und Handwerk haben ihre Götter wie Stadt und Herd. Anders verhält es sich mit Religionen, die eine gegliederte Kultur bereits vorfinden, wie das beim Christentum der Fall war. Solange der Christ das Ende dieser Welt unmittelbar erwartete, konnte er alles Weltliche als unwesentlich ablehnen; als sich die eschatologische Erwartung abschwächte, als es nötig wurde, sich im Säculum einzurichten, nahm die Kirche antike Kultur in sich auf, aber nur als dienend, soweit die Religion es zuließ. Trotzdem machte sich Eigengesetz und Eigenwertigkeit jedes der aufgenommenen Gebiete immer wieder geltend: die ganze Größe und der ganze Reichtum, aber auch die tiefe Zwiespältigkeit christlicher Kultur liegt darin begründet.

Wenn Religion sich besondert und zugleich das Ganze beherrschen will, dann wird sie zum Gericht der Kultur. Das ist im Verhältnis von begrenzten Gebieten zu dem Anspruch des Unbedingten, Unbegrenzten notwendig begründet. Ja die Stellung zur Kultur kann als eine unwesentliche, religiös gesehen unzentrale Äußerlichkeit erscheinen, da Religion vielmehr vom unzerspaltenen Leben, vom Leben als Ganzem ausgeht und es vor ihr Gericht zieht. In der Tat, wenn das Leben wegen des ihm innewohnenden Todes als unselig verworfen

---

nicht festhalten. Die Schwierigkeiten treten deutlich hervor in den Anmerkungen, die er der fünften Rede in späteren Ausgaben hinzufügte; vgl. besonders in der 4. Aufl. (der Ausgabe letzter Hand 1831) die Anm. 16 S. 311 und daneben die Anm. 14, in der er die Herkunft des Johannes-Evangeliums vom Lieblingsjünger, also eine historische, wissenschaftliche Behauptung in engste Verbindung mit dem Wesentlichen des Christentums bringt.

Digitized by Google

wird, wenn die Erlösung des Vollendeten im großen Erlöschen Buddhos sich vollzieht, wenn Seligkeit Nicht-Leben bedeutet, dann ist die Kultur gleichsam nebenbei mit ausgelöscht. Um die Fragen, die den Denker beunruhigen, soll sich Gotamos Jünger so wenig kümmern wie um Gewinn oder Familie. Während dem schmerzerfüllten Leben Mitleid und Schonung zu Teil wird, trifft strenge Verwerfung alles, was das Leben zugleich bereichert und beschwert, damit den Einzelnen an das Dasein fesselt. Auch ohne buddhistische Negation des Lebens kann die richtende Religion zur Verurteilung der Kultur vorschreiten, weil sie diese als Ablenkung von dem Einen, Notwendigen, von Gottesliebe und Gottesdienst ansieht. Aber nur bei Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Welt-Endes ist das ohne Zugeständnisse möglich; rechnet eine Religion mit längerer, etwa gar unbestimmter oder unabsehbarer Dauer dieser Welt, so muß sie die Welt nach ihren Normen gestalten wollen. Dann aber kann nicht mehr alle Kultur verurteilt, sondern es muß eine wahre, zu Gott führende, von einer falschen, von Gott entfernenden unterschieden werden. In wie mannigfach verschiedener Weise etwa Judentum, Islam und vor allem die christlichen Kirchen das getan haben, ist hier nicht zu verfolgen. Dagegen sei daran erinnert, daß auch unkirchliche, rein persönliche Frömmigkeit diese Art der Entscheidung treffen kann: so schaltet Spinoza alles, was auf „inadäquatem" Erkennen, auf dem bloßen Sonder-Dasein des Modus „dieser Mensch" beruht, aus dem wahren Wege zu Gott aus; dieser führt nur vom deutlichen, adäquaten, beweisenden Erkennen über intuitive Erfassung des All in jedem Einzelwesen zur intellektuellen Gottesliebe. Die Erkenntnis allein erhält religiöse Weihe, alles Andere hat höchstens kausativen Wert für sie. Es ist endlich sogar eine religiöse Entscheidung möglich, die das Wesentliche ausschließlich im Glauben, in der Hingabe an Gott sieht, doch aber irdisches Handeln und Gestalten als gottgewollte Prüfung anerkennt, ihm damit sekundären, obwohl nicht letzten Wert zuerkennt. Diese Stellung, die dem evangelischen Christen nahe liegt, hat in ganz persönlicher Art Novalis eingenommen, der jede Art von Kultur bejahte, jede Arbeit an der Welt auf sich nahm, doch aber den Lohn dieser Mühe, Seligkeit und Voll-

Digitized by Google

endung nicht in der Arbeit oder durch sie sondern gerade in der Abkehr von ihr, in der Stille der Nächte gewann:

„Ich lebe bei Tage
Voll Glauben und Mut
Und sterbe die Nächte
In heiliger Glut."

Die Übersicht über die möglichen Stellungnahmen der Religion zur Kultur kann nicht zu einer Entscheidung führen, wenn nicht das Verhältnis der autonomen Person, der autonomen Sittlichkeit und der autonomen Kulturgebiete zur Religion geklärt ist.

156. Bestimmte Religion und Autonomie.

Die religionsphilosophischen Probleme sind hier nur unter einem begrenzenden Gesichtspunkt zu erörtern, unter dem der freien Kultur. Das aber bedeutet ein Doppeltes: erstlich es handelt sich um die Verwirklichung der religiösen Gefolgewerte in der Kultur, zweitens in einer Kultur, die dem seiner Eigengesetzlichkeit, seiner Autonomie bewußten Geiste zugehört. Autonomie aber ist selbst noch nicht eindeutig — sie kann auf die Person bezogen sein oder auf die eigenwertigen Kulturgebiete. Beides hängt zusammen, da die Autonomie der Wissenschaft wie der Kunst sich in der Person des Erkennenden, des Künstlers und des Kunst-Empfangenden verwirklicht, und da umgekehrt die Person ihres Gesetzes bewußt wird, indem sie sich in ihrem überindividuellen Pol mit dem Subjekte des reinen Erkennens gleich setzt.

Auszugehen ist von der Person, weil aller Glaube wesentlich persönlicher Glaube ist. Autonomie der Person bedeutet, daß der Person gewordene Mensch sich dem und nur dem unterwirft, was er als Gesetz, als über ihm stehend eingesehen hat. In dieser formalen Allgemeinheit sagt Autonomie noch nichts darüber aus, welcher Art die Einsicht und welcher Art das „Gesetz" ist. Insbesondere braucht die Einsicht nicht begrifflich, das Gesetz nicht allgemeine Regel zu sein. Vielmehr kann sich der Person eine bestimmte Art von Anschauung, innerer Stimme, Warnung oder Mahnung als gesetzgebend zeigen, und die Regel

Digitized by Google

kann durch den Gehorsam gegen eine als über ihr stehend ihr erkennbare Instanz ersetzt sein. Nur insofern ist auch dann noch das Überselbstische der Person selbst gesetzgebend, als die eigene Überzeugung über die Gehorsamspflicht entscheidet. Aber damit bleibt im Erkennen wie im Handeln Gefolgschaft und Gehorsam grundsätzlich begrenzt: ich folge einem Meister, weil ich mich noch nicht als Herrn der zu erkennenden Sache weiß und nun zunächst seine Mitteilungen als sachgemäß unterstelle, ich gehorche den Anordnungen eines Führers, weil ich an einer wertvollen Arbeit mithelfen will, deren Leitung durch ihn mir als notwendig einleuchtet, oder weil ich überzeugt bin, daß er mir den mir zukommenden Platz in einem Ganzen anweist. Im Religiösen scheint das nicht zu genügen: hier wird unbedingte Gefolgschaft gefordert. Aber es fragt sich, wie religiöse Gewißheit gegeben werden kann. Die autonome Person kann als göttlich nur anerkennen, worin ihr Gott begegnet. Erlebt sie diese Gottes-Begegnung nicht, so braucht sie deren Möglichkeit nicht zu leugnen, aber sie wird in ihr nichts für sich selbst Verbindliches erkennen. Ebenso wenn sie ein Göttliches zwar erlebt, aber nicht so und nicht an der Stelle, wie und wo andere es erleben, religiöse Gemeinschaften oder Lehren es behaupten. Die Dialektik der Autonomie gründet darin, daß die Person sich zugleich frei, selbstgesetzgebend und abhängig, ihr Gesetz empfangend, endlich weiß. In dieser Dialektik ist der Ansatz alles religiösen Glaubens aufgedeckt: das Höchste, in dem ich mir meiner Überselbstigkeit bewußt werde, ist zugleich etwas mir Gegenüberstehendes; aber seine Überordnung erkenne ich nur an, sofern ich es als das Gesetz meiner selbst erfahre. So jedoch kann Religion nicht kulturbildend und nicht kulturvereinend wirken. Es ist ein fixer Widerspruch, wenn eine Religion, die ihr Recht auf meine ganz persönliche Überzeugung gründet, sich mir aufdringen will, sofern ich diese Überzeugung nicht gewinnen kann. Soll dieser Widerspruch aufgehoben werden, so muß das Geheimnis der Religion offenbar werden, d. h. der Gehalt der Religion muß sich mir in einer Form mitteilen, die mich bei gutem Willen überzeugt. Mein guter Wille kann aber nur Wille des Anhörens und vorurteilslosen Prüfens sein; denn ob dies Anhören zum Glauben, ob dies Prüfen zur Überzeugung führt, steht schlechthin nicht in meiner Macht; und

Digitized by Google

die Drohung, daß mir die Nicht-Annahme, der Unglaube als frevelhafte Verblendung werde angerechnet werden, ist ein Machtspruch, dem ich mich nicht unterwerfen darf.

Jede bestimmte Religion, die den Anspruch erhebt, allgemeine Religion, Menschheits-Religion oder gar Welt-Religion zu sein, muß Rechenschaft ablegen über die Berechtigung ihres Anspruchs. Der Anspruch selbst wird notwendig von jeder Religion erhoben, sobald einmal die selbstverständliche Bindung des Menschen an seine heimische Überlieferung zerstört ist. Damit greift die Religion in Gebiete über, die durch autonome Sittlichkeit und autonome Wissenschaft besetzt sind. Von der Kunst kann in diesem Zusammenhange abgesehen werden, da das eigenwertige Kunstwerk und das autonome Kunst-Urteil keine Ansprüche über sich selbst hinaus einschließen. Bestimmte Religion rechtfertigt ihre Allgemeingültigkeit durch den Gehalt ihres Glaubens oder durch Wert und Kraft ihrer Wirkungen. Der Glaubensgehalt kann sich Ungläubigen gegenüber nicht auf die eigentümliche Erkenntnisart des Glaubens berufen, da gerade dieser bestimmte Glaube nicht vorhanden ist und nicht willkürlich erzeugt werden kann. Auf dem Glauben allein beruht auch jede Absolut-Setzung eines bestimmten geschichtlichen Ereignisses, die sonst mit der historischen Erkenntnis in Widerstreit gerät (vgl. § 154). Der Gehalt des Glaubens ist, um sich abzugrenzen und auszulegen, auf die Form der Theorie, des Erkennens angewiesen. Daher wird eine Religion, die allgemein zu gelten beansprucht, notwendig dazu übergehen, ihren Glaubensgehalt in dogmatischer Form festzulegen. Damit aber macht sie den Anspruch, Erkenntnis zu geben, und ist dem Urteil des Erkennens ausgeliefert. Auch wenn der Gehalt der Dogmen die Prüfung besteht, wird die Erkenntnis zur entscheidenden Instanz. Was daraus folgt, erkennt man etwa an Hegels Religionsphilosophie, nach der Religion die Wahrheit in der unangemessenen Form der Vorstellung ergreift, während erst Philosophie die angemessene Gestalt des Begriffs erreicht. Form aber und Sache sind gerade nach Hegel einander nicht äußerlich, und der Wissenschaft darf das Resultat ihrer Forschung von keiner anderen Seite vorgeschrieben werden. Dogmatische Religion muß entweder dieser Forderung widersprechen oder sich selbst der wissen-

Digitized by Google

schaftlichen Entscheidung unterwerfen, was ihrem Anspruch auf absolute Geltung widerstreitet.

Dogma, so wird eingewandt werden, ist nicht Religion, sondern bereits Intellektualisierung, damit Selbstentfremdung der Religion. Es wurde gezeigt, daß die Selbst-Entfremdung doch der Religion als einer bestimmten nicht äußerlich ist — aber richtig an diesem Einwand ist, daß die Kraft der Religion nicht dem Dogma entstammt, sondern daß umgekehrt der Glaube an das Dogma aus anderen Quellen gestärkt wird. Die Bedeutung der bestimmten Religion ist, dem Leben eine Form zu geben, die zugleich überlebendig ist. Leben will, nach Simmels Ausspruch, immer mehr als Leben. Dieses Wollen findet in der bestimmten Religion sein Ziel und seine Erfüllung: das Leben weiß sich ruhend in einem Überlebendigen. In zwiefacher Richtung wirkt sich das aus, als Gemeinschaft der Gläubigen und als Sicherheit des Einzelnen in allen Wechselfällen seines Schicksals. Diese Gemeinschaft ist nicht an Endliches gebunden, kann daher auch durch Endliches nicht verloren gehen; sie ist nicht naturhaft, schließt also von Natur anders Geartete nicht aus, wenn sie sich nur dem gemeinsamen Leben der Kirche anheim geben. Sie ist nur echt, wenn die Religion das ganze Leben gestaltet: eine Gemeinschaft, die an der Kirchentür aufhört, ist auch im Innern des Gotteshauses nicht wahrhaft erreicht — wenn die Kirche die „Welt" nicht nach ihrer Form gestaltet, dringt die „Welt" in die Kirche ein. So ist die Kirche gezwungen, eine Sozial-Ethik auszubilden, damit aber vor dem autonomen Urteil des Gewissens jedes Einzelnen sich zu behaupten und zugleich mit den anderen Gemeinschaften und Gesellschaften, die das soziale Verhalten regeln, sich auseinander zu setzen. Dem sittlichen Gewissen steht sie dann ähnlich gegenüber wie dem Erkennen: auch wenn beide übereinstimmen, ist es doch das Gewissen, das zuletzt entscheidet. Dann gibt Religion nur die Gewißheit, daß sittliches Handeln trotz aller Widersprüche der Erfahrung mit dem Sinne der Welt übereinstimmt, gibt aber nicht eine eigene Regel des Handelns; die bestimmte, geschichtliche Religion wandelt sich in die unbestimmte, übergeschichtliche. Nicht weil etwas Gebot Gottes ist, ist es gut, sondern weil es gut ist, ist es Gebot Gottes. Will die Kirche das soziale Leben gestalten, so gerät sie in Konflikt mit Staat,

Digitized by Google

Nation, Wirtschaft — diese Kämpfe sind Machtkämpfe und zwingen die Kirche, ihrer Idee zuwider Machtmittel anzuwenden. Auch wenn sie dabei Gewalt verschmäht und nur ihre Macht über die Seelen der Gläubigen gebraucht, entgeht sie den Gesetzen des Machtkampfes nicht: sie muß die Gläubigen bestimmen, für sie Partei zu ergreifen, d. h. sie muß mit den Motiven ihres Handelns rechnen, muß erwägen, wie viel sie von ihnen fordern kann, muß Kompromisse schließen — die „Welt" dringt so erst recht in sie ein.

Unter den Mitteln, durch die Religion auf die Seelen wirkt, ist besonders mächtig der Glaube, daß Kult, Gebet, Opfer, Sakrament das irdische oder jenseitige Geschick des Einzelnen zu verbessern fähig sind. Auch die entwickelte, gereinigte Religion greift so zurück auf die Anfänge religiösen Lebens, in denen Glaube und Zauber eng verbunden waren. Der primitive Mensch weiß sich bedroht und abhängig von seiner Umwelt. Das, wovon er abhängt, will er in seine Gewalt bringen oder sich günstig stimmen; es ist ihm zugleich fremd und verwandt. Beherrschendes und verstehendes Denken und Handeln sind noch ungeschieden: die Mächte der Natur, wie unbestimmt geheimnisvoll drohend sie sich darstellen mögen, sind zugleich beeinflußbar, sie lassen sich durch zauberhafte Mittel in die Gewalt des Menschen zwingen oder durch Opfer günstig stimmen. Ursprünglicher Zauber ist zugleich der Technik und der Menschenbehandlung verwandt. Den Gott bitten, diese Bitte durch die dem Gotte gefällige Form wirksam machen, ihn durch Geschenke bestechen, ihn durch Namenzauber zwingen — das geht ineinander über. Damit ist auf einen Zusammenhang hingewiesen, der zugleich eine furchtbare Spannung in sich schließt. Man erfaßt ihn tiefer, wenn man daran denkt, daß der Zauberer meist in der Ekstase wirkt, in Entselbstung, Entrückung, mag diese durch Narkotika, durch Tanz, durch eintönige Wiederholung heiliger Formeln oder sonstwie erreicht sein. Wer aus seinem Selbst heraustritt, kann sich in fremde oder höhere Mächte verwandeln, kann diese Mächte in sich verwirklichen und durch sie wirken: in dieser „primitiven" Gleichsetzung liegt doch verhüllt Personwerdung und Erkenntnis des Wesens der Person. Die Person zersprengt ihre selbstischen Bande und wird dadurch mächtig, gewinnt übernatürliche Kräfte. Die indischen

Digitized by Google

Asketen, die alles Sinnliche von sich abgetan haben, erhalten Gewalt über Dämonen und Götter, ihre Selbstüberwindung schlägt in Selbsterhöhung um, sie werden gefährlich. Jede Macht, auch die durch Selbstüberwindung gewonnene, kann zum Bösen mißbraucht werden: wehe dem, der einen Asketen reizt! Aber auch die innere Beruhigung und Beseeligung, die echte Erhebung über das Schicksal, die das Anschauen des Göttlichen gewährt, hat Verwandtschaft mit den Heilswirkungen der Ekstase. Auch sie überträgt sich auf den Jünger und Verehrer, gleich der Gewißheit und Bestimmtheit des suggestiv zwingenden Wunder-Arztes. Zur Wirksamkeit des Zaubers gehört der Glaube, daß der Zaubernde in sinnhafter, aber dem gewöhnlichen Denken unerreichbarer Verbindung mit übermenschlichen Mächten steht — so ist es begreiflich, daß umgekehrt der Glaube zu der Überzeugung führen kann, durch die geglaubten Sinnzusammenhänge zu wirken. Die heilende Macht völliger Ergebung in den höchsten Willen oder in das Walten des Schicksals, die innere Sicherheit, die jeder religiöse Glaube dem Gläubigen gewährt, ist, von den Bedürfnissen des Lebens her gesehen, die höchste, reinste Form dessen, was sonst Zauber genannt wird.

Alle höheren Religionen suchen den Zauber auszuscheiden — deutlich ist das im Buddhismus, wie im Judentum und Christentum. Aber indem sie bestimmten Riten doch eine übernatürliche Wirkung zuschreiben, bleibt ein zauberhaftes Moment als Rest erhalten. Die Befreiung vom Zauber wird vollständiger, wenn Opfer, Riten, Sakramente und alles Verwandte nur als Mittel des Glaubens, als Sinnbilder angesehen werden — aber gerade die reinste, innerlichste Mystik schlägt dann für die Menge der Gläubigen, weil unverständlich, besonders leicht in Zauber um: weder der Taoismus noch der Buddhismus, weder der Chassidismus noch die christliche Mystik ist diesem Schicksal entgangen. Wird aber der Glaube rationaler Kritik unterworfen, bleibt von ihm nur jenes grundlose, aber unwiderlegbare Vertrauen übrig, so verliert er seine lebenbestimmende, umwandelnde Macht. Daß so die geschichtlichen Religionen immer wieder zwischen den Gefahren des Verblassens und Entartens stehen, daß sie in den Kampfbereich des Endlichen hineingezogen werden, ist ein Zeichen der ihnen anhaftenden Endlichkeit. So treten die Werte Reinheit des Glaubens und Macht des

Digitized by Google

Glaubens einander gegenüber — die Aufgabe ist, den reinen Glauben mächtig werden zu lassen, ohne seine Reinheit zu zerstören.[1]

157. Idee der allumfassenden Kirche.

Die freie Person vermag das zu ihr Gehörige sich auch gegenüber zu stellen, das Fremde, selbst wenn sie es sich nicht aneignen kann, in seinem Werte zu verstehen und gelten zu lassen. Ist sie religiös, so weiß sie die eigene Gottesbegegnung, die eigene Art der Frömmigkeit als eine besondere, neben der es andere ihr nur mittelbar oder vielleicht auch gar nicht zugängliche gibt, und weiß, daß sie durch diese ihr ursprünglich fremden Arten ihre eigene Frömmigkeit besser erfüllen, voller ausgestalten kann. So wird sie sich für sie offen halten, wird jede Erlebensart des höchsten Sinnganzen grundsätzlich anerkennen, auch religiös über ihrem Selbst stehen. Das hat Goethe gemeint, als er ein Jahr vor seinem Tode[2] an Sulpiz Boisserée schrieb, er habe zeitlebens danach getrachtet, sich „zum Hypsistarier zu qualifizieren"; denn unter den Hypsistariern verstand er eine Sekte, „welche zwischen Heiden, Juden und Christen geklemmt, sich erklärten, das Beste, Vollkommenste, das zu ihrer Kenntnis käme, zu schätzen, zu bewundern, zu verehren und, sofern es also mit der Gottheit in nahem Verhältnis stehen müsse, anzubeten". Goethe bedurfte dazu keiner anderen Gemeinschaft als der des freien Verkehrs und des Buches. Aber so wird wohl das eigene Leben erhöht und geweiht, das gemeinsame Leben jedoch entbehrt der höchsten Gemeinsamkeit, Einheit und Gestaltung. Noch mehr, jene Ehrfurcht vor jeder Art von „Höchstem", vor jedem echten Verhältnis eines Menschen zu seinem Höchsten bleibt ohne Antwort — die darin mitgesetzte Liebe ohne Gegenliebe. Nun kann man wohl von der Idee der Gottheit mit Spinoza alles Menschliche so weit entfernen, daß man von ihr keine

[1] Was das bedeutet, kann heute mit einem Namen beantwortet werden, der zugleich Leben und Lehre vertritt, mit dem Namen Albert Schweitzer. Dieses Bekenntnis ist unabhängig davon, daß ich die Selbstauslegung seines Glaubens als „Ehrfurcht vor dem Leben" unvollständig finde.

[2] Brief vom 22. März 1831. Sophien-Ausgabe Abt. IV, Bd. 48, S. 155. Es ist für die Sache gleichgültig, daß die historisch nachweisbaren „Hypsistarier" der Idee Goethes vermutlich nicht entsprachen.

Digitized by Google

Gegenliebe will; aber damit schließt man von ihr vieles, ja das meiste aus, was die allumfassende Frömmigkeit des „Hypsistariers" gerade einschließen muß. Zum Höchsten gehören für uns auch die zu ihm führenden Wege und die Menschen, die solche Wege gehen; mit ihnen müssen wir Gemeinschaft wollen, von ihnen Gegenliebe, die sich nicht wollen läßt, mindestens wünschen. Gemeinsames Leben aber erfordert ein Medium der Gemeinschaft, kann sich nicht ausbilden, ohne eine Lebensgestalt, in der seine Einheit erscheint.

Die Idee, zu der solche Betrachtungen führen, läßt sich ihrer Form nach von der Prävalenz des Positiven und der kritischen Kraft der Negation her zeigen. Alles was je einen Menschen zur Anschauung oder Ahnung eines allumfassenden Sinnes geführt hat, ist dadurch auch religiös wertvoll geworden; denn der religiöse Wert ist ja immer nur der Gefolgewert des Glaubens, während der religiöse Gegenstand jenseits der Zweiheiten liegt, die im Werte noch mitgesetzt sind. Aber eben dadurch ist das Besondere nun auch seines Anspruchs beraubt, das Göttliche selbst zu sein. Gleichzeitig ist so der Gegensatz von Weltverklärung und Weltverneinung, von Weihe und Abkehr überwunden: alles Wertvolle ist in den universalen Sinnzusammenhang aufgenommen, kein einzelnes Gut jedoch, ja überhaupt nichts, was noch unter den Begriff „Gut" fällt und einem Übel gegenübersteht, hat Anspruch darauf das Göttliche zu sein.

So wird die Idee einer Gemeinschaft sichtig, die alle religiösen freien Personen einigt, die also, da in jedem die Möglichkeit der freien religiösen Person vorausgesetzt werden muß, grundsätzlich geöffnet, nicht geschlossen ist, die jedem, der sich ihr naht oder dem sie sich naht, die Mittel zu religiöser Erhöhung und Erweiterung darbietet und jeden als höchste irdische und doch über das Erdenleben hinausweisende Einheit umschließt. Eine religiöse Gemeinschaft, die grundsätzlich offen ist, ist eine K i r c h e — die Idee der Gemeinschaft, von der eben gesprochen wurde, kann danach als I d e e d e r a l l u m f a s s e n d e n K i r c h e näher bestimmt werden. Diese Kirche will die Menschheit vereinigen; dabei ist aber unter „Menschheit" nicht die Abstraktion dessen zu verstehen, was allen Menschen, sei es auch unter religiösem Aspekt, gemeinsam zukommt, sondern der In-

Digitized by Google

begriff aller echt religiösen Erlebnisse und Formen, die in der Menschheit sich gebildet haben. Die Gemeinsamkeit ist Streben nach universaler Teilhabe, nicht Auslöschung der besonderen Art. Dieser Inbegriff bildet die nächste Näherung zu Gott, deren die Menschheit fähig ist. Auch diese Kirche muß gemeinsame Symbole und Formen als ihr Medium besitzen, aber sie dürfen gegen die besonderen religiösen Formen und Symbole der geschichtlichen Religionen nicht ausschließend sein, sofern diese echt religiösen Gehalt besitzen. Dieses „sofern" freilich schließt die Schwierigkeiten ein, die uns früher (§ 156) entgegentraten. Insbesondere muß das Moment des Zaubers, das alle religiösen Kulte entweder von ihrem Ursprung her in sich tragen oder im Laufe der Zeit wieder aufgenommen haben, ausgeschaltet oder genauer gesagt, auf seine Wahrheit, d. h. seine seelisch klärende oder erhebende Wirkung zurückgeführt werden. Ebenso ist der ausschließende Anspruch dogmatischer Formulierungen aufzugeben: als Formeln, die das Geheimnis umspannen, die den Weg zum Geheimnis öffnen, behalten die Dogmen ihren Wert, als bindende Verpflichtungen des Glaubens müssen sie fallen. Wohl kann jede Zeit, jede Gemeinschaft nur so zu Gott kommen, daß die ihr einsichtigen höchsten Güter ihr den Weg weisen; aber der freie Geist weiß, daß jeder solche Weg nur e i n Weg ist, und dieses Wissen muß sich in seiner religiösen Sprache ausdrücken. Daraus folgt, daß keine religiöse Offenbarung beanspruchen darf, ausschließend, absolut zu sein, daß jede wissen soll, nur einen Weg zum Absoluten zu zeigen. Dagegen sträuben sich die großen Kirchen, während einige von ihnen in anderer Hinsicht bereits einen hohen Grad umfassender Offenheit erreicht haben. Der religiöse Weg und das religiöse Erlebnis besondert sich ja nicht nur für Zeiten und Völker sondern auch für Menschentypen: der aktive und der kontemplative Mensch, der wissenschaftliche und der künstlerische, der eukolische und der dyskolische, der gesellige und der einsiedlerische bedürfen verschiedener religiöser Erfüllung. Es ist die Weisheit besonders der römisch-katholischen Kirche, solchen Verschiedenheiten Raum zu geben; aber da sie an der Einzigkeit und Alleingültigkeit ihrer Dogmen und ihrer historischen Überlieferung keinen Zweifel zuläßt, schließt sie den freien Geist von sich aus.

Digitized by Google

Alle realen Kirchen, die es bisher gegeben hat, sind begrenzt durch eine besondere Offenbarung, so daß ihre Wirklichkeit kein Vorbild gibt für die Verwirklichung der allumfassenden Kirche. Schleiermacher, der in den Reden über die Religion den Begriff der „wahren Kirche" als der inneren Gemeinschaft aller Frommen aufstellt, meint daher auch, daß sie nur als unsichtbare Kirche in den einzelnen wirke, nur ideell über der religiösen Wirklichkeit schwebe. Aber jede Idee trägt notwendig die Tendenz ihrer Verwirklichung, sei es auch nur einer angenäherten, in sich, wenn sie echte Idee ist. Das ist unabhängig davon, ob diese Verwirklichung direkt gewollt werden kann, oder ob sich der Wille darauf beschränken muß, Hindernisse wegzuräumen, den Blick frei zu machen für die Erkenntnis der Annäherung und den Sinn offen zu halten für die Aufnahme alles dessen, was in Richtung der Idee wirkt. Daß sich religiöse Erfüllung, Begegnung nicht willkürlich herbeiführen, daß erst recht religiöse Symbole und mit ihnen ein religiöses Medium nur auf Grund solcher Begegnungen sich bilden können, bedarf nach allem Gesagten keiner Begründung mehr. Daraus folgt, daß niemand das Wie der Erfüllung wissen, daß auch niemand voraussagen kann, ob sie eintritt. Ja noch mehr, Voraussage der Zukunft widerstreitet überall, wo freie Entschlüsse oder freie Hingabe entscheidet, dem Sinn unseres Lebens, der in der Gestaltung von Gegenwart und Zukunft besteht. Aber das bedeutet keinen Verzicht auf Erkenntnis: von der Idee her können wir versuchen, die Tendenzen aufzuweisen, die in Richtung ihrer Erfüllung wirken, um diese, soweit an uns liegt, zu stärken. Nun läßt sich eine Entwicklung aufzeigen, die immer stärker zum gegenseitigen Verständnis der Religionen führt. Daß sich Gott auch unter den Heiden bezeugt habe, ist alte christliche Überzeugung; aber sie beurteilt jene Zeugnisse doch ausschließlich vom Christentum her. Die Aufklärung hat an Stelle des Christentums einen Deismus gesetzt, aber den äußerlichen Maßstab der Beurteilung beibehalten. Erst der Humanismus Herders und seiner Vorläufer schloß gerade die Besonderheit jeder Religion dem Verständnis auf, allerdings ohne aus ihrer rein theoretischen Haltung herauszutreten. Goethes Hypsistarier-Bekenntnis erhebt diese theoretische Einsicht ins Religiöse. Seither haben sich die selbständigen Zweige der Menschheit ein-

Digitized by Google

ander genähert. Gewiß bedeutet das auf dem Gebiete der Zivilisation und der Naturwissenschaft wesentlich Europäisierung und, wenn man will, Amerikanisierung von Indien und Ostasien; aber in der Tiefe nimmt Europa seit der Romantik östliche Gedanken auf, während Inder, Japaner, Chinesen sich mit Christentum und europäischer Philosophie auseinandersetzen, ohne daß einer der Beteiligten seine Eigenart aufgibt. Das Trübe dieses Synkretismus darf nicht an der Anerkennung des Ernstes und der Notwendigkeit der Näherung hindern[1]. Wir mögen uns zu einer erhofften religiösen Einheit ähnlich verhalten wie die späten Stoiker zum Christentum; die Menschen der Erfüllung werden einst die Schwächen unserer Ahnung erkennen — uns bedeutet es viel, die Idee zu erfassen und wenigstens die Ansätze zu ihrer Verwirklichung zu gewahren.

[1] Es gibt eine Literatur über die großen Religionen des fernen Ostens, die man wohl als Rezeptions-Literatur bezeichnen kann, Schriften, deren Wert nicht in der gelehrten Kenntnis, die sie uns vermitteln, liegt, sondern in dem Versuch, uns das Wertvolle jener Welten zuzuführen, so weit es uns angeht. Als wertvollster Vertreter dieses Schrifttums erscheint mir Leopold Ziegler: Der ewige Buddho, Darmstadt 1922. Doch auch des Grafen Keyserling Reisetagebuch eines Philosophen darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden.

Digitized by Google

Sachregister.

Ableitung 80
Ästhetik (Streit der Form- und Gehalts-Ä.) 121 f.
Äußerung 308
Aggregat 241
Aisthesis 372. 386 f.
Akt 141. 143
Akt-Freiheit 163. 321. 436 f.
Aktualität und Aktivität 305. 331. 366
Allgemeines — nicht notwendig formal 119
Alt 75 f. 516
Ambivalenz 76
Angenehm 123 f. 127 f. 289
Anlage 335 f. 499 f.
Anpassungsfähig 562
Anschauung 389
Apokatastasis 415
Arbeit 426. 482 f.
Aufgabe-Stellung (Ideal-Stellung) 156 f.
Aufweisung 80 f.
von Werten 85 f.
Außerwirklich — Existenz und Struktur 210
Autarkie 591. 610
Autonomie 563. 626 f.
Axiom 79 f. 82 f.
Axiotik 12

Bedeutung 21
Beherrschen 47
Beruf 216. 336
Besinnen (sich) 61
Bewegung (Dialektik der) 176 f.
Beweis 78 f. 80
indirekter 90
Bilden 589
Biologie 286
Buddhismus 102 f. 325 f. 625

Darstellungswert
des Selbst 307
der Gemeinschaft 353 f.
Dauer 466 f.
Dialektik 87; (und System) 206; (ergetische) 429
Dimension (des Gutes) 179 f.
Dogma 628 f.
Dumpfheit 458

echt 255 f. 561
edel 282 f. 491
Ehre (soziale) 355
Eingestelltheit (Stellenlosigkeit) 355 f.
Einheit 331 f.
Einheitsform 122
Einstimmigkeit 348
Einzelwissenschaft und Philosophie 11
Eitelkeit 160 f.
Entwicklung 471
Entwicklungshöhe 281
Ergetik 12. 182. 426
Erinnerung 308
Erkenntnistheorie 111
Erklären 47
Erleben 288
Erlebniswert 166
Erziehen 589
Ethos 107. 372. 373 f. 528
allgemeines u. besonderes 376 f.
Existenz 269
Existenzart 180

Familie (Groß- und Kleinfamilie) 599 f.
Ferne 476 f.
Form 116 f.
Formalisierung der Gestalten 119
Formglied 120
Fortschritt 468 f. 519
Frei-Einheit 164. 306. 321. 437
fromm 419
Fruchtbar für Erkenntnis 124. 205
Fülle (des Erlebens) 298; (des Selbst) 303; (in personalen Akten) 332; (in der Erkenntnis) 405

Digitized by Google

Ganzes 170 f.
Ganzheitswerte 252
Gebietsform 120
Gegenglied 120
Gegenstand der Erkenntnis
innerer und äußerer 41
Geist 263. 341. 362 f.
der Gemeinschaft 361
reiner und lebendiger 364 f.
Geltung, ideale 155
objektive 409
soziale 154
Geltungs-Urteil, reines 89
Gemeinschaft 344
primitive 219
personale 221. 344
vom Selbst zur G. 313
von der Person zur G. 336 f.
Verstehensgemeinschaft 232
Gemeinschaftsform 595
Genuß 163. 291
Gerechtigkeit 337 f. 609
Gesamtgut 309 f. 333. 401. 414 f.
419 f.
Geschichte 225 f. 506 f.
Geschichtsgrund (der Gemeinschaft) 599
Geschlechtsunterschiede 495 f.
Gesellschaft 344. 349. 597 f.
selbstische und personale 344
„Die Gesellschaft" und Gesellschaften 350
Gesellschaftsregelung 350. 595 f.
Gestalt 119
Gesund 123. 274 f.
Gesundheit des Selbst 302
Gewalt 605 f.
Gewißheit 400
Glauben 105 f. 417. 619. 623.
Gleichsetzen 57
Gliedschaftswerte 355
Glück 309 f.
Grenznutzen 549 f.
Güter-Geltungs-Urteil 89. 104
Gut 19

Häßlich 399
Hauptklasse eines Wertes 19. 115
Heimat, Heimweh 355
Heteronomie 569
Historie (historisch)
225 f. 424. 507 f. 513
Höhenordnung der Wertzentren 262
Humanismus 231
Humanität 379 f. 615

Ich (als akthafte Akt-Einheit) 149. 304 f.
überindividuelles 32. 51 f.
Idealtypus 218
Idee (im Sinne Kants) 51
Individualität (der Person) 335
Innigkeit 348
Irrationale rationandum 11
Irrationalität des Werts 60
Irrtum 71 f.
wissenschaftlich fruchtbarer 407

Kirche 633
Klassifikation 201 f.
Klassisch 230. 515
Klugheit und Wertschichtung 150. 188
Komprehension 62 f. 99. 406
Kompromiß 216
Konstruktion 239
Kontemplation 305. 331 f. 365 f.
Krankhaftigkeit, Krankheit 274
Kultur 95. 192. 258. 367. 432. 530
Kulturkreis 232. 615
Kunst, reine, angewandte, vorbildliche 394 f.

Langeweile 468 f.
Leben 2. 266 f.; seliges 415 f.
Lebendigkeit 271
Lebensalter 493 f.
Lebensfaden 152. 278
Lebewesen.
Struktur seiner Einheit 146 f.
Logik (Logistik und verstehende Logik) 48 f.
(Ableitung der Axiome) 83

Digitized by Google

Logos 372. 399
Vieldeutigkeit 409
Lust 289

Macht 605 f.
Medium und Mittel 339. 594 f.
Menschheit 358 f. 614 f.
Metaphysik 112. 196
Modi der Zeit 459, 463, 467 f.
Modifikationen, ästhetische 392 f.
Monade (Leibniz) 165. 265
Müssen 448
Muße 562 f.
Mythos (gemachter) 517

Nachkonstruktion 239
Nähe 476 f.
Nation 604
Nationalstaat 610
Natur 489. 492. 539. 541
Naturgrund
(der Gemeinschaft) 599
Negation 204. 402 f.; Kritische Kraft der N. 39. 204 f.
Neu 75 f. 516
Nützlich 294;
für das Selbst 302 f.
Nutzbarkeit 253

Objekt 115
Objektive Geltung und objektive Struktur 114
Objektive Struktur und objektive Realität 132 f.
Ordnung (logische) 405

Pantonomie, ursprüngliche 567
gegliederte 575 f.
Partei 158. 545
Persönlichkeit 333
Person 151 f. 165 f. 182. 314 f.
vom Selbst zur P. 312 f. 315
im Recht 333
Personalität 321 f.
Personwert 167
Pflicht-Einsicht 523 f.
Konflikt der Pflichten 526 f.
Phänomenologie 72
Philosophie 109. 410. 578 f.
Physik 136
Präsenzzeit 459
Prävalenz des Positiven 38. 203 f.
Projektion 264 f. 296. 306. 354 f.
Psychologie 142 f. 289

Quantifikation der Werte 125 f.

Radikalismus 214
Rasse 497
Rationalisierung,
Grade der 46. 134. 547
Real-Geltungs-Urteil 89. 104
Recht 350 f. 608 f.
Rein 254 f.
Religion 410 f. 432. 619 f.
Richten
(Sinn des „richtet nicht") 338. 350
Rollenspiel 31

Sache, zwiefache Bedeutung 172
Sachlichkeit 599
Schlaffheit 334
Schön 393
Sein 180. 401
Seinsgüte 334 f.
Selbst 148 f. 300
Selbstgarantie des Erkennens 35. 67. 90 f.
Selbst-Lebendigkeit 301
Selbstliebe 300
Selten 283
Sinn 20 f. 173 f.; ursprünglicher und abgeleiteter 22; eingegliederter 22; idealer 174. 364
Sinnganzes 244
Sittlichkeit, objektive 521
Situation 186
Societas 343
Sollen 448 f.
Souveränität 608. 612
Sozialpsychologie 342
Soziologie 342

Spezialismus 574
Sprache 339. 542. 594 f.
wissenschaftliche 408
Staat 352. 607 f.
Stärke und Schwäche 275 f.
des Erlebens 298
des Selbst 303
Stellungswerte 355
Sterblich 229
Stil 580 f.
Stilgesetze 104
Subjekt, rein erkennendes 30
Suffektion 62. 99. 406
Symbiose 185;
heterogene und homogene 185;
undifferenzierte und differenzierte 186; kontemplative und aktive 501 f.
Symbolwert 354
Synchytische Begriffe (v. Kries) 116
Synthesis (als Syntithenai) 429. 519
System, geschlossenes und offenes 109 f. 245 f.; ideales der Werte und Güter 193;
natürliches u. künstliches 239 f.;
durchgegliedertes 242;
monarchisches, polyarchisches, panarchisches 243. 264;
pantomeres 243;
dialektisches 245
Systematik 12

Täuschung 71 f.
Tatsache, letzte 80;
Beweis der 82 f.
Technik 547
Teilhabe 519
Theorie, vollendete 39 f.
Tod 3. 269
Trauer 468 f.

Übel 19
Überwindung 334
Umwelt, gemeinsame 189
Ungeduld 468 f.
Unität 241
Unwert 19. 68. 132. 142
Urnorm 219. 597. 608
Urteilsfunktion 38
Utraquismus des Erkennens 37;
der Werte 124. 174. 205 f.;
und Wertzentrum 153;
auf personaler Stufe 329;
U., Ergetik und Ethik 430

Verblendung 76
Verbundenheit 345. 347 f.
Vernunftrecht 351
Verstehen 47 f. 155;
mitlebendes 50 f.;
Sinnverstehen 49 f.
Verwendbarkeit 253
Vollkommenheit (organisch vitale) 273; des Selbst 302;
als ethisches Gesamtgut 381
Vorausgesetztheit, Arten der 34
Vorform (Vorstufe)
des Wertzentrums 146;
des Wertganzen 184 f.
Vorrecht der Bejahung = Prävalenz des Positiven

Wahrheit 4. 25. 32 f. 399 f.
Weltanschauung 414 f.
Wert 4
abgeleiteter 248;
abstufbarer 247. 251;
alternativer 247. 251;
fundierender 248;
gebietbildender und gebieteigener 123. 247. 252;
Gefolgewert 248. 252 f. (ästhetischer 391 f., des Logos 405 f., religiöser 416 f.);
geltender 28 f. 247 f. 250. 319;
immanenter 249;
intensiver 248;
kausativer 248;
leitender 248;
schlichter 28 f. 247 f;
transgredienter 249;
trichotomer 247. 251

Digitized by Google

Wert-Antwort 61
Wertbewegung 177 f.
Werten 25. 528
Wertfremd 125
Wertganzes 170 f.
Werthaltung,
allgemeine und besondere 28. 140 f.; aktuale, dispositionelle, grundsätzliche 144
Wert-Negativismus 100 f.
Wertsystem als Sinnzusammenhang 202
Wertträger 19. 115
Wertverhalt 25
Wert-Zentrum 29 f.;
objektives und subjektives 145; ideales überpersonales 155 f.
Wiederholung 470 f.
Wille und Wert 24 f. 307
Willensdurchsetzung und -verfehlung 27. 307
Willensentscheidung 30
Willensfreiheit,
Bewußtsein der 434 f.
Wirklichkeit 208 f.; und Wirklichkeits-Erkenntnis 234 f.; und unwirkliche Sinngebilde 423 f.
Wirkungsform 124
Wirkungswerte 29
Wirtschaft 253. 303. 547
Wissenschaft 105
Wohlwollen 339

Zauber 630 f.
Zeit, aktuale 459; dumpfe 458; objektive 460; und Glück 310 f.; Zeit-Überwindung 182
Zentralwert, sittlicher 318 f. 623; und Gemeinschaft 360; und objektive Sittlichkeit 373 f.
Zivilisation 546 f. 610
Zwangsvereinigung 346
Zweck 4 f. 99. 245

Digitized by Google